

術藝的活生

著 堂 語 林

社 版 出 化 文 界 世

月 十 年 五 十 三 國 民 華 中



— 倪 畫 者 作 —

生
活
的
藝
術

目次

自序	一
第一章 醒覺	一
一 人生的研究	(一)	
二 一個學科學公式	(四)	
三 放浪者是理想人	(一五)	
第二章 關於人類的觀念	(一九)
一 基督徒希臘人中國人	(一九)	
二 與塵世結不解緣	(二九)	
三 靈與肉	(三一)	
四 一個生物學的觀念	(三三)	

五 詩樣的人生(三八)

第三章 我們的動物性遺產……………(四〇)

一 猴子的故事(四〇)

二 猴子般的象形(四三)

三 論不免一死(四五)

四 論肚子(五〇)

五 論強壯的肌肉(五九)

六 論靈心(六五)

第四章 論近人情……………(七六)

一 論人類的尊嚴(七六)

二 近乎戲弄的好奇心……文明的勃興(七七)

三 論夢想(八五)

四 論幽默感(九〇)

五 論任性與不可捉摸(九七)

六 個人主義(一〇二)

第五章 誰最會享受人生……………(一一一)

一 發見自己：莊子(一一一)

二 情智勇：莊子(一一四)

三 玩世·愚鈍·潛隱：老子(一二二)

四 『中庸哲學』：子思(一二八)

五 愛好人生者：陶淵明(一三三)

第六章 生之享求……………(一四〇)

一 快樂問題(一四〇)

二 人類的快樂屬於感覺(一四五)

三 金聖嘆之不亦快哉三十三則(一五〇)

四 對唯物主義的誤解(一五五)

五 心靈的歡樂怎樣?(一五九)

第七章 悠閒的重要……………(一六五)

一 人類是唯一工作的動物(一六五)

二 中國之悠閒理論(一六九)

三 悠閒生活之崇尚(一七二)

四 塵世是唯一之天堂(一七八)

五 運氣是什麼(一八二)

六 美國三大惡習(一八四)

第八章 家庭之樂……………(一九〇)

一 趨近生物學觀念(一九〇)

二 獨身主義——文明的畸形產物(一九四)

三 性的吸引(二〇二)

四 中國式家庭理想(二〇八)

五 樂享餘年(二一八)

第九章 生活之享受……………(二二九)

一 安臥眠床(二二九)

二 坐在椅中(二三四)

三 談話(二三八)

四 茶和交友(二四八)

五 淡巴菴和香(二五五)

六 酒令(二六三)

七 食品 and 藥物(二七二)

八 幾章奇特的西俗(二七九)

九 西裝之不合人性(二八三)

十 房屋和內部佈置(二八九)

第十章 享受大自然……………(二九六)

一 樂園已經喪失了嗎(二九六)

二 論宏大(三〇一)

三 兩個中國女子(三〇四)

四 論石與樹(三一〇)

五 論花和折枝花(三一九)

六 袁中郎之瓶花(三二五)

七 張潮的警句(三二九)

第十一章 旅行之享受……………(三四〇)

一 論遊覽(三四〇)

二 冥寥子遊(三四九)

第十二章 文化之享受……………(三六五)

一 智識上之鑑別力(三六五)

二 以藝術爲遊戲和個性(三六九)

三 讀書之藝術(三八〇)

四 寫作之藝術(三八八)

第十三章 與上帝的關係……………(四〇一)

一 宗教之恢復(四〇一)

二 我爲什麼是一個異教徒(四〇六)

第十四章 思想之藝術……………(四一九)

一 合於人情的思想之必要(四一九)

二 同向常識(四二六)

三 近情(四三二)

自序

本書是一種私人的供狀，供認我自己的思想和生活所得的經驗。我不想發表客觀意見，也不想創立不朽真理。我實瞧不起自許的客觀哲學；我祇想表現我個人的觀點。我本想題這書之名爲『抒情哲學』，用抒情一詞說明這裏面所講的是一些私人的觀念。但是這個書名似乎太美，我不敢用，我恐怕目標定得太高，即難於滿足讀者的期望，況且我的主旨是實事求是的散文，所以用現在的書名較易維持水準，且較自然。讓我和草木爲友，土壤相親，我便已覺得心意滿足。我的靈魂很舒服地在泥土裏蠕動，覺得很快樂。當一個人倦閒陶醉於土地上時，他的心靈似乎那麼輕鬆，好像是在天堂一般。事實上，他那六尺之軀，何嘗離開土壤一寸一分呢？

我頗想用柏拉圖的對話方式寫這本書。把偶然想到的話說出來，把日常生活中有意義的瑣事穿插進去，這將是多麼自由容易的方式。可是不知怎麼緣故，我並不如此做。或者是因我恐怕這種文體現在不很流行，沒有人喜讀，而一個作家終是希望自己的作品有人閱讀。我所說的對話，它的形式並不是像報紙上的談話或問答，或分成許多段落的評論；我的意思是指真真正正的、冗長的、閒逸的談論，一說就是幾頁，

中間富有迂迴曲折，後來在料不到的地方，突然一轉，仍舊回到原來的論點，好像一個人因為要使伙伴驚奇，特意翻過一道籬笆回家去一般。我多麼喜歡翻籬笆抄小路回家啊！至少會使我的同伴感覺我對於回家的道路和四週的鄉野是熟識的……可是我總不敢如此做。

我並不是在創作。我所表現的觀念早由許多中西思想家再三思慮過，表現過；我從東方所借來的真理在那邊都已陳舊平常了。但它們終是我的觀念；它們已經變成自我的一部份。它們之所以能在我的生命裏生根，是因為它們表現出一些我自己所創造出來的東西，當我第一次見到它們時，我即對它們出於本心的協調了。我之喜歡那些思想，並不是因為表現那些思想的是什麼偉大人物。老實說，我在讀書和寫作時都是抄小路走的。我所引用的作家有許多是不見經傳的，有些也許會使中國文學教授錯愕不解。我引用的當中如果有出名人物，那也不過是我在直覺的認可之下接受他們的觀念，而並不是震於他們的大名。我有一種習慣，最愛購買隱僻無聞的便宜書和斷板書，看看是否可以從這些書裏發現些什麼。如果文學教授們知道了我的思想來源，他們一定會對這麼一個俗物顯其駭怪。但是在灰燼裏拾到一顆小珍珠，是比在珠寶店櫥窗內看見一粒大珍珠更為快活。

我的思想並不怎樣深刻，讀過的書也不怎樣廣博。一個人所讀的書太多，便不辨孰是孰非了。我沒有讀過洛克（Locke——十七世紀英國哲學家——譯者註）休姆（Hume——十八世紀蘇格蘭哲學

家——譯者註）或勃克萊（Berkeley——十七世紀愛爾蘭哲學家——譯者註）的著作，也沒有讀過大學的哲學課程。在專門技術上講，我所應用的方法，所受的訓練都是錯誤的，我並不讀哲學而只直接拿人生當做課本，這種研究方法是不合慣例的。我的理論根據大都是從下面所說這些人物方面而來：老媽子黃媽，她具有中國女教的一切良好思想；一個隨口罵人的蘇州船娘；一個上海的電車售票員；廚子的妻子；動物園中一隻小獅子；紐約中央公園裏的一只松鼠；一個發過一句妙論的輪船上管事；一個在某報天文欄內寫文章的記者（已亡故十多年了）；箱子裏所收藏的新聞紙；以及任何一個不毀滅我們人生好奇意識的作家或任何一個不毀滅他自己人生好奇意識的作家……諸如此類，不勝枚舉。

我沒有受過學院式的哲學訓練，所以倒反而不怕寫一本哲學書。觀察一切也似乎比較清楚，比較便當，這在正統哲學家看來，不知是不是可算一種補償。我知道一定有人會說我所用的字句太過於淺俗，說我寫得太容易瞭解，說我太不謹慎，說我在哲學的尊座前說話不低聲下氣，走路不步伐整齊，態度不惶恐戰兢。現代哲學家所最缺乏者似乎是勇氣。但我始終徘徊於哲學境界的外面。這倒給我勇氣，使我可以根據自己的直覺下判斷，思索出自己的觀念，樹立自己獨特的見解，以一種孩子氣的厚臉皮，在大庭廣衆之間把它們直供出來；並且確知在世界另一角落裏必有和我同感的人，會表示默契。用這種方法樹立觀念的人，會常常在驚奇中發現另外一個作家也會說過相同的話，或有過相同的感覺，其差別祇不過是它的

表現方法有難易或雅俗之分而已。如此他便有了一個古代作家替他做證人，他們在精神上成爲永久的朋友。

所以我對於這些作家，尤其是對於我精神上的中國朋友，應該表示感謝。當我寫這本書時，有一羣和藹可親的天才和我合作；我希望我們能互相親熱。在真實的意義上說來，這些靈魂是與我並存的，我們之間有精神上的相通，即我所認爲是唯一真實的相通方式——兩個時代不同的人有着同樣的思想，有着同樣的感覺，彼此之間完全瞭解。我寫這書的時候他們藉着貢獻和忠告，給我以特殊的幫助，第八世紀的白居易，第十一世紀的蘇東坡，以及六十七兩世紀那許多獨出心裁的人物——浪漫瀟灑富於口才的屠赤水，嬉笑詼諧，獨具心得的袁中郎，多口好奇，獨特偉大的李卓吾，感覺敏銳，通曉世故的張潮，耽於逸樂的李笠翁，樂觀風趣的老快樂主義者袁子才，談笑風生，熱情充溢的金聖嘆——這些都是脫略形骸不拘小節的人，這些因爲胸蘊太多的獨特見解，對事物具有太深的情感，因之不能得到正統派批評家的稱許，這些人太好了，所以不能循規蹈矩，因爲太有道德了，所以在儒家看來便是不『好』的。這些精選出來的同志人數不多，因之使我享到更寶貴，更誠懇的快樂。這些人物也許有幾個在本書內不會述及，可是他們的精神確是同在這部著作裏邊的。我想他們在中國總有一天會占到重要的地位，那不過是時間問題而已……還有一些人物，雖然比較的晦暗無聞，但是他們恰當的言論也是我所同樣歡迎，因爲他們將我的

意見表示得那麼好。我稱他們爲中國的麥米爾（Aniel——瑞士作家一八二一至一八八一年——譯者註）——他們說的話並不多，但說得總是那麼近情，我佩服他們的曉事。此外更有中外古今的不朽哲人，他們好像是偉大人物的無名祖宗一般，在心靈感動的當兒，在不知不覺之間說出一些至理名言；最後還有一些更其偉大的人物；我不當他們做我精神上的同志，而當他們是我的先生，他們那清朗的理解是那麼入情入理，又那麼超凡入聖，他們的知慧已成自然，因此表現出來很是容易，絲毫不用費力。莊子和陶淵明就是這麼一類人物，他們的精神之簡樸純正，非渺小的人所能望其項背。在本書裏，我有時加以相當聲明，讓他們直接對讀者講話；有時則竟代他們說話，雖然表面上好像是我自己的說話一般。我和他們的友誼維持得越久，我的思想也就越受他們的影響，我在他們薰陶之下，我的思想就傾向於通俗不拘禮節，無從捉摸，無影無形的類型；正和爲父者施於良好的家教中之影響完全一樣。我也想以一個現代人的立場說話，而不僅以中國人的立場說話爲滿足，我不想僅僅替古人做一個虔誠的譯者，而要把我自己所吸收到我現代腦經裏的東西表現出來。這種方法當然有其缺點，但是從大體上說來，確能使這工作比較誠實一些。因此，一切取捨都是根據於我個人的見解。在這本書裏我不想把一個詩人或哲學家的思想全盤托出來；假如要根據本書里所舉的少許例證想去批判他們的全體，那是不可能的。所以當我結束這篇自序時，必須照例地說，本書如有優點的話，大部份應該歸功於我的合作者；至於一切錯誤，缺點，和正確

的見解，當由我自己完全負責。

我要向華爾盧先生和夫人 (Mr. and Mrs. Waisa) 致謝，第一謝謝他們鼓勵我寫作本書的念頭，第二謝謝他們坦白的批評。我也得感謝韋特先生 (Mr. Hugh Wade) 幫助我做本書的付印和校對工作，感謝佩弗女士 (Miss Lillian Peffer) 代我完成書後的索引。

林語堂

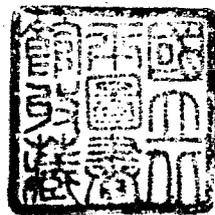
一九三七年七月三十日於美國紐約城

第一章 醒 覺

第一節 人生之研究

在下面的文章裏我不過是表現中國人的觀點。我只想表現一種中國最優越最聰慧的哲人們所見到而在他們的文字中發揮過的人生觀和事物觀。我知道這是一種閒適哲學，是在異於現代時代裏的閒適生活中所產生。我總覺得這種人生觀是絕對真實的。人類心性既然相同，則在這個國家裏能感動人的東西，自然也會感動別的人類。我將要表現中國詩人和學者們的人生觀，這種人生觀是經過他們的常識和他們的詩意情緒而估定的。我想顯示一些異教徒世界的美，顯示一個明知此生有涯，但是短促的生命未始沒有它的尊嚴的民族所看到的人生悲哀美麗恐懼和喜樂。

中國的哲學家是睜着一只眼做夢的人，是一個用愛和譏評心理來觀察人生的人，是一個自私自義和仁慈的寬容心混合起來的人，是一個有時從夢中醒來，有時又睡了過去，在夢中比在醒時更覺得富有生氣，因而在他清醒時的生活中也含着夢意的人。他把一只眼睜着，一只眼閉着，看透了他四週所發生的



事物和他自己的徒勞，而不過僅僅保留着充分的現實感去走完人生應走的道路。因此，他並沒有虛幻的憧憬，所以無所謂醒悟；他從來沒有懷着過度的奢望，所以無所謂失望。他的精神就是如此得了解放。

觀測了中國的文學和哲學之後，我得到一個結論：中國文化的最高理想人物，是一個對人生有一種建於明慧悟性上的達觀者。這種達觀產生寬宏的懷抱，能使人帶着溫和的譏評心理度過一生，丟開功名利祿，樂天知命地過其生活。這種達觀也產生了自由意識，放蕩不羈的愛好，傲骨和漠然的態度。一個人有了這種自由的意識及淡漠的態度，才能深切熱烈地享受快樂的人生。

我不用說我的哲學思想是否適用於西方人。我們要了解西方人的生活，就得用西方人的眼光，用他自己的性情，他自己的物質觀念，和他自己的頭腦去觀察。無疑的，美國人能忍受中國人所不能忍受的事物，同樣地中國人也能忍受美國人所不能忍受的事物。我們生下來就不一樣，這已有顯著的區別。然而這世不過是比較的看法。我相信在美國的煩忙生活中，他們也一定有一種企望，想躺在一片綠草地上，在美麗的蔭樹下，什麼事也不做，只想悠閒自在地去享受一個下午。『醒轉來生活吧！』(“Wake up and live”)這種普遍的呼聲，在我看來很足以證明美國人有一部分寧願過夢中的光陰，但是美國終還不至於那麼頹喪。問題祇是他對這種閒適生活，要想享受的多少之間，和他要怎樣使這種生活實現而已。也許美國人只是在這個忙碌的世界，對於『閒蕩』一詞有些感到慚愧；可是我確切知道，一如知道他們也

是動物一樣，他們有時也喜歡鬆鬆肌肉，在沙灘上伸伸懶腰，或是靜靜地躺著，把一條腿舒服地蹣起來，把手臂擱在頭下當枕頭。如果這樣，便跟顏回差不多，顏回也有這種美德，孔子在衆弟子中，也最契重他。我希望看到的，就是他能對這件事抱誠實的態度；譬如他喜歡這件事，便應向全世界實說他喜歡這件事，應在他閒逸自適地躺在沙灘上，而不是在辦公室裏時，他的靈魂喊着說：『人生真美妙啊！』

所以現在我們將要看到中國整個民族思想所理解的那種哲學和生活藝術。我認爲不論是在好的或壞的方面，世界上沒有一樣東西是和它想像的。因爲我們在這裏看見一種完全不同的思想典型，由這種思想典型產生了一種簇新的人生觀念。任何一個民族的文化都是他的思想產物，這話決無疑義。中國民族思想在種族性上和西方文化是那麼不同，在歷史上又和西方文化那麼隔離着；因此我們自然能從這種地方，找到一些人生問題的新答案，或者，好一些，找到一些探討人生問題的新方法。或者，更好些，找到一些人生問題的新論據。我們要知道這種思想的美點和缺點，至少可以由它過去的歷史看出。它有光輝燦爛的藝術，也有卑不足道的科學，有博大的常識，也有幼稚的邏輯，有精雅溫柔的關於人生的閒談，却沒有學者風味的哲學。很多的人本都知道中國人的思想非常實際而精明，愛好中國藝術的人也都知道中國人的思想是極靈敏的；一部分的人則認承中國人的思想也是一種富有詩意和有哲理的。至少大家都知道中國人善於利用哲理的眼光去觀察事物，這比之中國有偉大的哲學或有幾個大哲學家的那種脫

法，更有意義。一個民族產生過幾個大哲學家沒有什麼希罕，但一個民族都能以哲理的眼光去觀察事物，那是難能可貴的。無論怎樣，中國這個民族顯然是比較富於哲理性，而少實效性，假如不是這樣的話，一個民族經過了四千年專講效率生活的高血壓，那是早已不能繼續生存了。四千年專重效能的生活能毀滅任何一個民族。一個重要的結果就是在西方狂人太多了，只好把他們關在瘋人院裏，而在中國狂人太多了，所以崇拜他們；凡具有中國文學知識的人，都會證實這一句話。我所要說明的就在此。是的，中國有一種輕逸的，一種近乎愉快的哲學，他們的哲學氣質，可以在他們那種智慧而快樂的生活哲學裏找到最好的證據。

第二節 一個準科學公式

現在就讓我們先來研究產生這個生活哲學的中國人的理智構造——偉大的現實主義，不充分的理想主義，很多的幽默感，以及對人生和自然的高度詩意感覺性。

人類似分成二種人：一種是理想主義者，另一種是現實主義者，是造成人類進步的二種動力。人性好似泥土，由理想主義澆灌後即變成了柔軟可塑的東西，但是使泥土凝結者還是泥土本身，不然我們早就蒸發而化氣了。理想主義和現實主義這兩種力，在一切人類活動裏，個人的，社會的，或民族的，都互相牽制

着，而真正的進步便是由這二種成分的適當混合而促成。所謂適當的混合就是將泥土保持着適宜的柔軟可塑的狀態，半濕半燥，恰到好處。例如英國這種最健全的民族，就是現實主義和理想主義適當地混合起來而成的。有些國家常要發生革命，這是因為它們的泥土吸收了一些不能適當同化的外國思想液汁的緣故，以致泥土不能保持着它們的形式。

模糊而缺乏批判精神的理想主義，是極其可笑的，這種理想主義的成份如果太多，於人類頗為危險，它使人徒然地追求虛幻的理想。在任何一个社會或民族裏，如果這種幻想的理想主義成分太多，就會常常發生革命。人類好似一對理想主義的夫妻，對於他們的住所永遠感到不滿意，每三個月總要搬一次家，他們以為沒有一塊地方是理想的，而沒有到過的地方似乎總是好的。幸而人類也賦有一種幽默感，其功用，是在糾正人類的夢想，而引導人們去和現實世界相接觸。人類不可不有夢想，可是他也不可不好笑他自己的夢想，兩者也許同樣的重要。這是多麼偉大的天賦，而中國人就富於這種特質。

幽默感（我在下面一章裏將作更詳細的討論）似乎和現實主義或稱現實感，有密切的連繫。說笑話者雖常常殘酷地使理想主義者感到幻滅，但是在另一方面，却完成了一種極其重要的任務，就是使理想主義者不至於把頭碰在現實的牆壁上，而受到一個比幻滅更猛烈的撞擊。同時也能緩和暴驟急烈份子的緊張心情，使他可以壽命長一些。如能預先給他知道幻滅之無可避免，或許可以使他在最後的撞擊

裏減少一些痛苦，因為一個幽默家始終是像一個負責者將壞的消息溫和地告訴垂死的病人。有時一個幽默家的溫和警告會挽救垂死者的生命。假如理想主義和幻滅必須在這世界上同時並存，那麼，我們與其說那個說笑話者是殘忍的，還不如說人生是殘酷的了。

我時常想到一些機構公式，想把人類進步和歷史變遷明確地表示出來。這些公式彷彿如下：

「現實」減「夢想」等於「禽獸」

「現實」加「夢想」等於「心痛」(普通叫做「理想主義」)

「現實」加「幽默」等於「現實主義」(普通叫做「保守主義」)

「夢想」減「幽默」等於「熱狂」

「夢想」加「幽默」等於「幻想」

「現實」加「夢想」加「幽默」等於「智慧」

這樣看來，智慧或最高型的思想，它的形成就是在現實之支持下，用適當的幽默感把我們的夢想或理想主義調和配合起來。

為嘗試製造一些進科學的公式起見，不妨進一步照下列的方法來分析各國的民族性。我用「準科學」這個名字，因為我不相信那種呆板的機械公式真能夠把人類活動或人類性格表現出來。把人類的

活動歸納到一個呆板的公式裏，這已經缺少幽默感，因此也就缺乏智慧。我並不是說現在沒有人在擬這一類的公式；在今日之下，這種準科學正多着。到一個心理學家竟能衡量人類的『智能』(I.Q.)或『性格』(P.Q.)^{註一}時，這世界可真够可憐，因為有人性的學問都被專家跑來篡奪了。但如果我們認這些公式不過是拿來表現某些意見的簡便圖解方法，而不把科學神聖名義來做我們護符，則尚沒有什麼關係。下面所寫是我替某些民族的特性所擬的公式：這些公式完全是照我個人意思而定，絕對無法證實。任何人皆可反對它們，修改它們，或另改爲他自己的公式。現在以『現』字代表現實感(或『現實主義』)、『夢』字代表『夢想』(或理想主義)，『幽』字代表『幽默感』——再加上一個重要的成分——『敏』字代表『敏感性』(Sensitivity)。^{註二}再以『四』代表『最高』，『三』代表『高』，『二』代表『中』，『一』代表『低』，這樣我們就可以把準化學公式代表下列的民族性。正如硫酸鹽和硫化物，或一氧化炭和二氧化碳的作用般各不相同，人類和社會也依它們不同的構造，而有不同的作用。在我看來，人類社會或民族在同樣情形之下，却有不同的行爲，確是一樁很有趣的事。我們既然不能摹倣化學的形式，發明『幽默化物』(“Humoride”)和『幽默鹽』(“Humorate”)一類的名字，自祇可用三份『現實主義』，二份『夢想』，二份『幽默』和一份『敏感性』的方式造成一個英國人。^{註三}

現三 夢二 幽二 敏一 等於英國人

現二夢三幽三敏三 等於法國人
現三夢三幽二敏二 等於美國人
現三夢四幽一敏二 等於德國人
現二夢四幽一敏一 等於俄國人
現二夢三幽一敏一 等於日本人
現四夢一幽三敏三 等於中國人

我不十分知道意大利人，西班牙人，印度人和其他的民族，所以不敢擬議他們的公式，同時上列公式本身就不很靠得住，每一公式都足以引起勝切的批評。這些公式與其說是權威的，不如說是含有挑撥性的。假使我能得到一些新見識或新印象時，我預備把這些公式逐漸修正，以供我自己應用。它們的價值眼前只限於此，這無非是我智識的進步和我愚昧的缺陷的一個紀錄而已。

這裏也許有值得討論的地方，我認爲中國人和法國人最爲相近，這從法國人著書和飲食的方式可以清楚地看出來，同時法國人更豐富的理想主義是由比較輕鬆的性情所產生，而以愛好抽象觀念的形式表現出來。（請回想他們在文學，藝術，和政治運動上的宣言吧。）以「現四」來代表中國人，是說中國人是世界上最現實化的民族，「夢一」的低分數則表示他們在生活類型或生活理想上似乎缺乏變遷

性。中國人的幽默、敏感性和現實主義，我給了較高的分數，這大概是我同國人接觸密切、印象生動的緣故吧。中國人的敏感性，無需我細為解釋，從中國的散文、詩歌、和繪畫即可以得到很好的說明了。……日本人和德國人在缺乏幽默感的方面，極其相像（一般的印象），然而無論那一個民族的特性，總不能以「零」為代表，甚至中國人的理想主義我也不能以「零」來代表它。其間完全不過是程度高低的問題：「完全缺乏這種或那種質素」這一類的言論，對各民族有親切認識者是不會說的。因之我給日本人和德國人不是「幽零」而是「幽一」，我直覺得這是對的。我相信日本人和德國人所以在現在和過去都遭受到政治上的痛苦，其原因就是由於他們缺乏良好的「幽默感」。一個普魯士的市政顧問官就喜權人家稱他「顧問官」，並且他多麼喜權他制服上的鈕子和徽章啊！一種對「邏輯上必要性」（常常是神聖的）的信念，一種直趨目標，而不作迂迴行動的傾向，常常使人遇事過份。其要點不在你信仰什麼東西，而是在你怎樣去信仰那種東西，並怎樣把信仰變成行動。我給日本人「夢三」是特別指他們對於皇帝和國家的狂熱忠誠，這種狂熱的忠誠是由於他們性格上的幽默成分過低的緣故。因為理想主義在不同的國家裏代表着不同的東西。正如所謂幽默感包括着許多不同的東西一般。……理想主義和現實主義在今日之下的美國正在作有趣的拔河競賽，二種成份都有相當高的分數，因此便產生了美國人特有的那種潛力。美國人的理想主義是什麼，這問題還是讓美國人自己去研究吧；不過有一點我可以說的，他們對什麼

東西都很熱心。從美國人很容易給高尚的思想或高貴的語詞所感動這一點說來，他們的理想主義想必大部分是高尚的；但是有一部分也不免是自欺欺人而已。美國人的幽默感比之歐洲大陸民族的幽默感也有些不同，可是我的確覺得這種幽默感（愛好玩意兒和原有廣博的常識）是美國民族最大的資產。在未來的重要變遷的時代中，勃資斯（James Bryce——十九世紀末葉的英國歷史學家——譯者註）所說的那種廣博常識，於他們將有很大的用處，我希望這種常識能使他們渡過危急的時期。我以很低的分數給與美國人的敏感性，因為在我的印象中他們能够忍受非常的事物……一般的說來，英國人好像是最健全的民族，他們的『現三夢二』和法國人的『現二夢三』正成了個對比。我絕對贊成『現三夢二』，這是民族穩定性的表現。我以爲理想的公式似乎是『現三夢二幽三敏二』，因爲理想主義或敏感性的成份過多，也不是好事。我以『敏一』代表英國人的敏感性；如果以爲這個分數太低，那是要怪英國人自己的！英國人隨時隨地要露着那種憂鬱的樣子，我怎能知道他們究竟有什麼感覺呢——權笑，快樂，憤怒，滿足——呢？

我們對於著作家和詩人也可以用同樣的公式，現在試舉幾個著名的人物來做個例：

莎士比亞（註四）——現四 夢四 幽三 敏四

德國詩人海尼（Heine）現三 夢三 幽四 敏三

英國詩人雪萊 (Shelley) 現一 夢四 幽一 敏四

美國詩人愛倫波 (Poe) 現三 夢四 幽一 敏四

李白——現一 夢三 幽二 敏四

杜甫——現三 夢三 幽二 敏四

蘇東坡——現三 夢二 幽四 敏三

這不過是我隨手所寫的幾個例子。一切詩人顯然都有很高的敏感性，否則便不成其為詩人了。我覺得愛倫波雖有其不可思議的富於想像力的天賦，却是一個極健全的天才。因為他不是很喜權作推論的嗎？

我給中國民族性所定的公式是：

現四 夢一 幽三 敏三

我用『敏三』去代表豐富的敏感性，這種豐富的敏感性產生一種對人生的適當藝術觀念，使中國人很肯定地感到塵世是美滿的，因此對人生感到熱誠的愛好。不過敏感性還有更大的意義：它事實上代表一種近乎哲學的藝術觀念。因這理由中國哲學家的人生觀就是詩人的人生觀，而且中國的哲學是跟詩歌發生連繫，而不比西方的哲學是跟科學發生連繫的。這種對歡樂，痛苦，和人生百態的豐富的敏感性，

使輕快哲學有造成的可能；這一點可以在下文看得很明白。人類對於人生悲劇的意識，是由於青春消逝的悲劇的感覺而來，而對人生的那種微妙的深情，是由於一種對昨開今謝的花朵之深情而產生的。起初受到的是愁苦和失敗的感覺，隨後即變為那狡猾的哲學家的醒覺和嘲笑。

在另一面，我們用『現四』來代表濃厚的現實主義，這種濃厚的現實主義就是指一種安於人生現狀的態度，是一種認為『二鳥在林，不如一鳥在手』的態度。所以這種現實主義使藝術家的信念變為更堅固，覺得這似乎朝露的人生，更為美麗。同時，也使藝術家和詩人不至於澈底逃避人生。夢中人說：『人生不過是一個夢，』現實主義者回道：『一點也不錯，讓我們在夢境裏儘量過着美滿的生活吧。』但是這裏的醒覺者的現實主義是詩人的現實主義，而不是商人的現實主義；那種趾高氣揚，欣欣然走上成功之路的年輕進取者的大笑，也將失掉，而變為一個手撫長鬚，低聲緩語的老人的大笑。這種夢中人酷愛和平，沒有一個人肯為一個夢而拚命鬥爭。他會一心一意地和他做夢的同志一起過着合理美滿的生活。因此人生的高度緊張生活即鬆弛下去了。

此外這種現實感覺的主要功用，是要把人生哲學中一切不必要的東西摒除出去，它好似扼住了人生的頸項，以免幻想的翅膀會把它帶到一個似乎是美而實則虛幻的世界裏去。況且人生的智慧其實就在摒除那種不必要的東西，而把哲學上的問題化減到很簡單的地步——家庭的享受（夫妻，子女）生

活的享受，大自然和文化的享受——同時停止其他不相干的科學訓練和智識的追求。這麼一來，中國哲學家的人生問題即變得稀少簡單，同時人生智慧也即是指一種不耐煩的態度——一種對形而上的哲學，以及與人生沒有實際關係的智識的不耐煩態度。也指各種的人類活動，不論是去獲取智識或是東西，都須立刻受人身本身的測驗，以及對生活目標的服從。其結果即是生活的目的，不是什麼形而上的實物，而僅是生活本身。

中國人的哲學因為具有這種現實主義和極端不相信邏輯及智能，就變成了一種對人生本身有直接親熱感覺的東西，而不肯讓它歸納到任何一種體系裏去。因為中國人的哲學裏有健全的現實意識，純然的動物意識，和一種明理的精神，因此反而壓倒了理性本身，而使呆板的哲學體系無從產生。中國有儒道釋三教，每一種教都是宏大的哲學體系，但它們都會被健全的常識所沖淡，因而都變成追求人生幸福的共同問題。中國人對任何一個哲學觀念，信仰，派別，每不願專心地相信，或過份起勁地去研究。孔子的一個朋友對他說，他常常三思而後行，孔子詼諧地答道：『再思可矣。』一個哲學派別的信徒最多不過是一個哲學的學生，可是一個人，則是生活的學生，或者竟是生活的大師哩。

有了這種文化和哲學，其最後結果，就是中國人和西洋人成了一個對照，中國人比較過着一種接近大自然和兒童時代的生活，在這種生活裏本能和情感得以自由行動；是一種不太重視智能的生活，敬重

肉體也尊崇精神，具有沉深的智慧和輕鬆的快活，和熟悉世故並孩子氣的天真，這些成了一種奇怪的混合物。所以歸納起來說，這種哲學的特徵是：第一，一種以藝術眼光對人生的天賦才能；第二，一種於哲理上有意識的回到簡單；第三，一種合理近情的生活理想。最後的產品就是一種對於詩人，農夫，和放浪者的崇拜，這是可怪的。

【註一】智能測驗自有其相當有限的用途，這我並不反對；我所反對的是他們認為這些測驗，於人類性格可以獲得數學式的準確答案，或可以作為始終可靠的衡量。

【註二】用 "Sensitive" 這個字的意義。

【註三】也許有人要根據一些良好的理由，提議另加一個「遜」字，以代表邏輯或合理性，認為這是造成人類進步的重要原素。但這個「遜」字，每會和敏感性站在反對的地位，因為敏感性是某一種對事物的直接理解。別人儘可以試定這麼一個公式。不過據我個人的意見，合理性在人類活動上占着頗低的位置。

【註四】我很猶豫，不知道應該給莎士比亞「敏四」或「敏三」，最後他的「十四行詩」使我決定了。學校教師在批學生分數時，真沒有像我批莎士比亞的分數時，那麼惶恐，不安，戰戰兢兢。

第三節 以放浪者爲理想人

在我這個有着東方精神也有着西方精神的人看來，人類的尊嚴是由以下幾個事實所造成；也就是人類和動物的區別。第一，他們對於追求智識，有着一種近乎戲弄的好奇心和天賦的才能；第二，他有一種夢想和崇高的理想主義，（常常是模糊的，混雜的，或自滿的，但亦有價值）；第三，也是最重要的一點，他能够利用幽默感去糾正他的夢想，以一種比較健全的現實主義去抑制他的理想主義；第四，他不像動物般對於環境始終如一的機械地反應着，而是有決定自己反應的能力和隨意改變環境的自由。這一點就是說人類的性格生成是世界上最不容易服從機械律的人類的心思永遠是捉摸不定，無法測度，而常常想着怎樣去逃避那些發狂的心理學家，和未有夫婦同居經驗的經濟學家所要強置在他身上的機械律，或是什麼唯物辯證法。所以人類是一種好奇的，夢想的，幽默的，任性的動物。

總之，我對人類尊嚴的信仰，實是在於我相信人類是世上最偉大的放浪者。人類的尊嚴應和放浪者的理想發生聯繫，而絕對不應和一個服從紀律，受統馭的兵士的理想發生聯繫。這樣講起來，放浪者也許是人類中最顯赫最偉大的典型，正如兵士也許是人類中最卑劣的典型一樣。讀者對於我以前的一部著作吾國與吾民（"My Country and My People"）的一般印象是我好似在讚頌「老滑」，現在我

希望讀者對這一部著作的一般印象是我正在竭力稱頌放浪漢或是流浪漢，我希望在這一點上我能成功，因為世間的事物，有時看來不能像它們外表那麼簡單。在這個民主主義和個人自由受着威脅的今日，也許只有放浪者和放浪的精神會解放我們，使我們不至於都變成有紀律的，服從的，受統馭的，一式一樣的大隊中的一個標明號數的兵士，因而無聲無臭的湮沒。放浪者將成爲獨裁制度之最後的最厲害的敵人。他將成爲人類尊嚴和個人自由的衛士，也將是最後被征服者的一個。現代一切文化都靠他去維持。

造物主也許會曉得當他在地球上創造人類時，他是創造了一個放浪者，雖是一個聰明的，然而總還是放浪者。人類放浪的質素，終究是他的最有希望的質素。這個已造成的放浪者，無疑地是聰慧的。但他仍是一個很難於約束，很難於處置的青年，他自己以爲比事實上的他更偉大，更有聰慧，依然喜權胡鬧，喜權頑皮，喜權一切自由。雖然如此，但亦有許多美點，所以造物主也。許還願意把他的希望寄託在他的身上，正如一個父親把他的希望寄託在一個聰慧而又有點頑皮的二十歲兒子的身上一般。我常想他可也有一天情願退隱，而把這個宇宙交給他的兒子去管理嗎……

以中國人立場來說，我認爲文化須先由巧辯矯飾進步到天真純樸，有意識地進步到簡樸的思想和生活裏去，才可稱爲完全的文化；我以爲人類必須從智識的智慧，進步到無智識的智慧，須變成一個權樂的哲學家，也必須先感到人生的悲哀，然後感到人生的快樂，這樣才可以稱爲有智慧的人類。因爲我們必

須先有哭，才有權笑，有悲哀而後有醒覺，有醒覺而後有哲學的權笑，另外再加上和善與寬容。

我以為這個世界太嚴肅了，因為太嚴肅，所以必需一種智慧和權樂的哲學，以為調劑。如果世間有東西可以用尼采所謂愉快哲學（“Gay science”）這個名稱的話，那末中國人生活藝術的哲學確實可以稱為名符其實了。只有快樂的哲學，才是真正深湛的哲學，西方那些嚴肅的哲學理論，我想還不曾開始瞭解人生的真意義哩。我看來，哲學的唯一效用是叫我們對人生抱一種比一般商人較輕鬆較快樂的態度。一個五十歲的商人，本來可以退隱而不退隱，在我看來不是哲學家。這不是一個偶然發生的念頭，而是我一個根深蒂固的觀念。只有當人類渲染了這種輕快的精神時，世界才會變成更和平，更合理，而可以使人類居住生活。現代的人們對人生過於嚴肅了，因為過於嚴肅，所以充滿着煩擾和糾紛。我們應該費一些工夫，把那種態度，根本地研究一下，方能使人生有享受快樂之可能，並使人的氣質有變為比較合理比較和平比較不暴躁之可能。

我也許可以把這種哲學稱為中國民族的哲學，而不把它叫做任何一個派別的哲學。這個哲學比孔子和老子的更偉大，因為它是超越這兩個哲學家以及其他的哲學家的；它由這些思想的泉源裏吸收資料，把它們融洽調和成一個整體；它從他們智慧的抽象輪廓，造出一種實際的生活藝術，使普通一般人都可看得見，觸得到，並且能够瞭解。拿全部的中國文學和哲學觀察一過後，我深深地覺得那種對人生能够

儘量的享受，和聰慧的醒悟哲學，便是他們的共同福音和教訓——就是中國民族思想上最恒久的，最具有特性的，最永存的疊句唱詞。

第二章 關於人類的觀念

第一節 基督徒希臘人中國人

關於人類的觀念世上有好幾種：即傳統的基督教的宗教觀念，希臘的異教徒觀念，和中國人的道教和孔教的觀念。（因為佛教的觀念太悲觀，所以我不把它包括進去。）這些觀念，由它們深堪的諷喻意義上說來，並沒有什麼分別，尤其是在具有高深的生物學和人類學智識的現代人，給與它們一種廣義的解釋後，更不能分其軒輊，可是在它們原來的形式上，分別仍是存在的。

依傳統的正統基督教觀念，人類是完善的，天真的，愚笨的，快樂的，赤裸着身體在伊甸樂園裏生活。後來人類有了智識和智慧，於是墮落了，這就是痛苦的起因。所謂痛苦，主要的是由於（一）男人方面的流汗工作，（二）女人方面的生男育女的疼痛。為要顯示人類的缺點起見，基督教又引進一種人類的新成份，和原來的天真完美相對照。這種新成份就是魔鬼，它大概是由肉體方面去活動，而人類較高尚的天性，則由靈魂方面去活動，我不知道『靈魂』在基督教神學裏是什麼時候發明的，但是這『靈魂』變成了

一種質物，而不是一種機能，變成一種實質，而不是一種狀態，它把靈魂不值拯救的禽獸和人類明確地劃分了。在這裏，邏輯便發生了問題，因為『魔鬼』的來源必需解釋，然而當中世紀的神學家，用他們平常的學者邏輯去研討這個問題時，他們便陷入了進退維谷的境界。他們既不能承認『非上帝』的『魔鬼』和上帝並存永生，所以在無可奈何中，他們祇得說『魔鬼』一定是一個墮落的天使，但是這又引起了罪惡的來源問題，（因為另外總得有一個『魔鬼』來引誘這個天使去墮落啊！）因此，這種理論便不能使人滿意，他們也只好隨它去了。雖然如此，這理論却產生了神靈和肉體相對的奇怪觀念，這個玄妙的觀念至今存在，對於我們的人生觀和幸福還有着很大的影響。【註一】

跟踵而至的便是『贖罪』的理論，這理論依然是由犧牲的觀念所假借而來，從這個理論推想起來，上帝好像是一個喜歡人間烟火嗅味的神，不願意無代價赦免人類的罪惡。基督教有了這種理論，人類一下子就可以尋到一個可以赦免一切罪惡的方法，因此人類又找到了獲得完美的方法。基督教思想中最奇突的一點就是完美觀念。因為基督教是從上古世界的崩潰中所產生，所以有一種着重來世的傾向，拯救問題替代了人生幸福問題，或者代替了簡樸生活本身問題。這觀念的涵義就是人類要怎樣才能脫離這個腐敗、混亂、和滅亡中的世界，而到另一個世界裏去。因此，就有了永生的觀念。這和創世紀裏上帝不要人類永生的本來說法是矛盾的。根據創世紀的記載，亞當和夏娃之所以被逐出伊甸樂園，並不是像一般

人所相信的那樣，爲了偷嘗善惡樹的果子，而是爲了上帝怕他們再度違背命令，去偷吃生命樹的果子，而得到永生。

「耶和華上帝說：那人已經和我們相似，能知道善惡，現在恐怕他又伸手去摘生命樹的果子吃，就永遠活着。」

「耶和華上帝便打發他出伊甸園去，耕種他身所自出之土。」

「於是把他趕了出去，又在伊甸園的東邊安設嗾嚙咆和四面轉動能發火燄的劍，去把守生命樹的道路。」

善惡樹似乎是在樂園的正中，生命樹却是在靠近東門的地方，據我們知道在那邊嗾嚙咆還駐守着，以防人類侵犯。

總之，現在還存有一種以爲人類是完全墮落的信念，今生的享樂就是罪惡，以爲刻苦就是美德，以爲人類除了被一種外來的偉大力量所拯救外，不能自救。罪惡仍是今日通行的基督教教義的根本理論。教士在講道的時候，第一步是使人體會到罪惡的存在，以及人類本性的不良（是傳教士應用藏在袖子裏的現成藥方時的必要條件。）總之，如果你不先使一個人相信他是罪人，你便不能勸誘他做基督教徒。有人會說過一句頗爲刻薄的話：「我國的宗教已經成爲一種罪惡的反省，體面的人士不敢再走進教堂。」

了。」

希臘的異教世界是在一個絕對不同的世界，所以他們對於人類的觀念亦異。最值得注意的就是希臘人要使他們的神成爲凡人一般，而基督徒則反之，要使凡人跟神一樣。在奧林匹克那些確是些快樂的好色的，談戀愛，會說謊，好吵架，也會背誓的急性易怒的傢伙，正像希臘人那樣地喜歡打獵，駕馬車，擲標槍——他們也很喜歡結婚，而且生了許多的私生子。講到神和人的區別，有一些神不過在天上起雷響，在地土培養植物而已，他們永生，喝花蜜釀成的仙露，而不喝酒——其實所用以釀成的果實也差不多。我們覺得可以和他們親近，我們可以背了個行囊，和阿普羅（Apollo）——司日輪，音樂，詩，醫療，預言等之神——

譯者註）或阿典納（Athena）——司智慧，學術，技藝，戰爭之女神——譯者註）一同去打獵，或在路上拉住了謀寇利（Mercury）——商人，旅客，盜賊，及狡猾者之保護神——譯者註）和他閒談，正如和美國西

方聯合電報局（Western union）的信差閒談一樣，如果談得出神有趣的話，我們可以想像謀寇利說『不錯，是的，對不起，我正要把這封電報送到七十二號街去。』希臘人並不神聖，但是希臘神却具人性。這些神和基督教十全十美的上帝相較起來是多麼不同！所以希臘的神可說是另一個種族的人，是一族能够永生的偉人。由於這個觀念做背景，就產生一些關於丹蜜特（Demeter）——司農業的女神——譯者註）波洛塞賓娜（Proserpina）——地獄的女王——譯者註）和奧非亞司（Orphus）——音樂的鼻

祖——譯者註）等的神奇美妙故事。希臘人對神的信仰是視為理所當然的，甚至蘇格拉底將飲毒酒的時候，也舉酒向神禱告，求神能够使他快一點到另一個世界裏去。這點很像孔子的態度。我想在那個時期，人們的態度一定是這樣的；至於希臘的思想假如放在現代，其對於人類和上帝將取怎樣的態度，我們沒有知道的機會，這是很覺惋惜的，希臘的異教世界不是現代的基督教世界，而現代的基督教世界也不是希臘的世界。這是很不幸的。

大體上說來，希臘人承認凡是人類都免不了要死亡，並且有時還須受殘酷的命運所支配。但人類一旦接受了這種命運，仍感到十分快活，因為希臘人酷愛人生和宇宙，他們除了專心一致地用科學方法去剖解物質在世界之外，也注意於理解人生的真美善。希臘人的思想裏沒有這類伊甸樂園式的『黃金時代』，也沒有人類墮落的譬喻；希臘人自己不過是丟卡里翁（Deucalion）和他的妻派拉（Pyrrha）在洪水後，走下平原時，從地上拾起來向後拋去的石子所變成的人類吧了。他們對疾病和憂愁是用滑稽諷刺的方法去解釋的；他們以為疾病和憂愁是好似一個年青的女子有一種難於壓制的慾望，想打開一隻珍寶箱——『潘杜拉箱子』（Pandora's Box）因而產生的。希臘人的想像美露的。他們大都把人性就當人性看。但是基督徒或許會說他們只知『聽天由命』，完全被『不免一死』的命運所支配。但是『不免一死』的命運何嘗不美麗，人類在這裏可以理解人生，可以讓自由的精神和推究的精神各自去

發展。有些詭辯家以爲人性本善，有些則以爲人性本惡，但無論怎樣，他們的理論總沒有像霍勃斯（Hobbes——十五世紀英國哲學家——譯者註）和盧騷（十六世紀法國哲學家——譯者註）的理論那麼背道而馳。最後柏拉圖以爲人類是慾望、情感和思想的混合物，因而理想的人生即指在智慧或真正理解的指導下，在慾望、情感、思想三方面能夠和諧的生活。柏拉圖認爲「思想」是不朽的，不過個人之靈魂之或賤或貴，是依他們是否愛好正義、學問、節制和美而異。在蘇格拉底的心目中，靈魂也有一種獨立和不朽的存在性；他在『斐多』（“Phaedo”）裏告訴我們說，「當自在的靈魂由肉體解放出來而肉體也脫離了靈魂，那時除死亡外，還有什麼呢？」對於相信人類靈魂的不朽，顯然是基督教徒、希臘人、道教和孔教的觀念上相同的地方。但是相信靈魂不朽的現代人，却不能抓住這一點當作話柄。蘇格拉底對靈魂不朽的信仰，在現代人看來，也許將認爲是無稽之談，因爲他的許多理論根據，如化身轉世之類，是現代人所不承認的。

關於中國人對於人類的觀念，人類是造物之主「萬物之靈」在儒家看來，人是和天地並列成爲「三靈」的。如果以靈魂說爲背景講起來：世間萬物都有生命，或都有神靈依附，風和雷是神靈的本身，每一大山和河流都有神靈統治，而且可說即是屬於這個神靈的；每一種花都有花神，在天上管理季節，看顧它們盛開凋謝。還有一個百花仙子，他的生辰是在二月十二日。每棵柳樹，松樹，柏樹，每一隻狐狸或烏龜活了

很長的歲月，達到了很高的年齡時，就變成精。

在這種用靈魂說為背景之下，人類自然也被視為神靈的具體表現。這神靈和宇宙間的一切生物一樣，是由雄性的，主動的，正的，或陽的成分和雌性的，被動的，負的，或陰的成分結合而產生出來的——在事實上不過是對陰陽電原理的一種玄妙的猜測吧了。附在人身上的這種靈性叫做「魄」；離開人身隨處飄蕩時叫做「魂」。（一個人有堅強的個性或是精神充沛時，便稱之為有「魄力」。）人死後，「魂」依舊四處飄蕩。魂是不常擾人的，但如果沒有人埋葬或祭祀死者，那末神靈便會變成「無祀孤魂」來纏擾人家，因此，中國人便定七月十五日為「祭忙日」，以祭祀那些溺死的和客死異鄉的鬼。更有甚的，假使死者是被殺的或冤枉死的，那鬼魂便到處飄蕩騷擾，直到雪冤之後，方才停止。

人既是神靈的具體表現，所以在世的時候，當然須有一些熱情，慾望，和精神（“Vital energy” or “Nervous energy”）這些東西無所謂好壞，祇不過是一些和人類生活不能分離的天賦的性質而已。一切男女都有熱烈的感情，自然的慾望，高尚的意志，以及良知；他們也有性慾，饑餓，恐懼，憤怒，並且受着疾病，疼痛，苦惱，和死亡的支配。文化的用處，便在怎樣使這些熱情和慾望能夠和諧地表現。這就是儒家的觀念，依這種觀念，我們假使能夠和這種天賦的本性過着和諧的生活，那末，便可以和天地並列；關於這一點，我將在第六章末再講。然而佛教對於人類的肉體情慾的觀念，和中世紀的基督教很是相同——以為這

些情慾是必須割棄的討厭東西。太聰慧或思想過度的男女有時會默契這個觀念，因而去做和尚或尼姑；但在大體上說來，儒家的健全意識並不贊成這種行爲。同樣，佛教的觀念也有點近於道教的意味，認爲紅顏薄命是「被謫下凡的神女」，因爲他們動了凡心，或是在天上失了職，所以被貶入塵世來受這命運註定的人間痛苦。

人類的智能是被認爲是一種潛力之類。這種智能即我們所謂「精神」，這「精」字的意義和狐狸精松精的「精」字相同。我在前面已經說過，英語中和「精神」意義最相近的是“Vitality”或“Morvous energy”。這種東西在人生中每天有許多不同的時候，正像潮水那樣地漲落不定。一個人生下來就有熱情，慾望，和這種精神。這些在幼年，少年，壯年，老年，和死亡各時期中循着不同的路線而流行。孔子說「少戒之在鬥，及其壯，戒之在色，及其老，戒之在食」，反對來講，就是說少年好鬥，壯年愛色，老年嗜財。

當着這個身體的，智能的，和道德的資產混合物，中國人對於人類本身所抱的一般態度，可以歸納到「讓我們做合理近情的人」這句話裏。就是一種中庸之道，不希望太多，也不太少。好像人類是介乎天地之間，介乎理想主義和現實主義之間，介乎崇高的思想和卑鄙的情慾之間。這樣的介乎中間，便是人類天性的本質；渴求智識和渴求清水，喜歡一個好的思想和喜愛一盆美味的筍炒肉，吟哦一句美麗的詩詞和羨慕一個美麗的女人，這些都是人之常情。因之我們感到人間總是一個不完美的世界。要把這社會加以

改良，機會當然是有的，但是中國人並不想得到完全的和平，也不想達到快樂的頂點。這裏有章故事可作證明。有一個人從幽冥降生到人間去，他對閻王說：『如果你要我回向人間，你須答應我的條件。』『什麼條件呢？』閻王問，那人回道：『我要做宰相的兒子，狀元的父親，我的住宅四週要有一萬畝田地，有魚池，有各種花草，我要有一位美麗的太太，和一些嚴艷的婢妾，她們都須待我很好，我要滿屋珠寶，滿倉五穀，滿箱金銀，而我自己要做公卿，一生榮華富貴，活到一百歲。』閻王道：『如果人間有這樣的人可做，我自己也要去投生，不讓你去了！』

然而合理近情的態度，就是說：我們既有了這種人類的天性，那麼就讓我們開始做人吧。而況要逃避這個命運，根本是辦不到的。不管熱情和本能本來是好是壞，空口爭論是沒有什麼用處的。或者我們反而倒有被束縛的危險。這種近情合理的態度造成了一種寬恕的哲學，覺得人類的錯誤和謬行都是可以獲得寬恕的，不論是法律上的，道德上的，或政治上的，都可以認為是『一般的人類天性』或『人之常情』。至少那批有教養的，心胸曠達的，遵循合理近情的精神而生活的學者，都抱着這種態度。中國人甚至以為天或上帝也是一個頗為合理近情的人物，他們以為你祇要過着合理近情的生活，依着你的良知行事，你就不必再有所怕懼，他們認為良心的安寧是最大的福氣，認為一個心地光明磊落的人，連鬼怪也不能侵犯他。所以，祇要有一個合理近情的上帝來擔任管理那些合理近情者和那些不合理不近情者的任務，世

界便太平無事，諸事順利了。專制者死了；賣國者自殺了；唯利是圖者變賣他的財產了；有權有勢，擁有古董的收藏家（他們是利慾薰心，靠權勢來剝削人家的）的兒子們，把他們父親用盡心機搜羅得來的珍寶，一齊變賣，四散地藏在別人的家庭裏了；殺人兇犯伏法了，遭辱的女人得到報復的機會了，難得有個把被壓迫者會喊着說：『老天爺瞎了眼瞎！』（正義不伸）在道家和儒家兩方面，最後都以為哲學的結論和它的最高理想，即必須對自然完全理解，以及必須和自然和諧；如果要有一個名詞以便分類的話，我們可以把這種哲學稱為『合理的自然主義』（“Reasonable naturalism”）一個合理的自然主義者於是便帶着獸性的滿足在這世界上生活下去。目不識丁的中國婦人說：『人家生我們，我們生人家，另外還有什麼事可做呢？』

『人家生我們，我們生人家。』這一句話蘊藏着一種可怕的哲學。由於這種說法，人生將變成一種生物學的程序，而永生的問題便絕口不必談了。這正和一個攪着孫兒到糖菓店裏去，一面在想着五年或十年後便要回到墳墓裏去的中國祖父一樣。我們在這世間最大的希望就是不至於生下羞辱門第的子孫來。中國人生的整個典型就是這樣一個觀念合組起來的。

【註】在現代思想進步的過程中，『冤鬼』是第一個被變掉的東西，這是值得欣幸的事實。我相信今日在一百個

還相信有上帝的進步基督徒之中，相信真魔鬼的（除了比喻的意義之外）恐怕不上五人，同時，相信真地獄的也和相信真天堂的同等消滅。

第二節 與塵世結不解緣

所以人類如要生活，依然須生活在這個世界上。什麼生活在天上啊？等問題，必須拋棄。人類的心神，別張起翅膀，飛到天神那邊去，而忘掉這個塵世呀！我們不都是註定着要遭遇死亡命運的凡人嗎？上天賜給了我們七十年的壽命，如果我們的心志太高傲，想要永生不死，這七十年，確是很短促的，但是如果我們的心地稍為平一點，這七十年也儘够長了。一個人在七十年中可以學到很多的東西，享受到很多的幸福。要看看人類的愚蠢，要獲得人類的智慧，七十年已是够長的時期了。一個有智慧的人如充分長壽，在七十年的興衰中，也儘够去觀看習俗、道德律、和政治的變遷。他在那人生舞台閉幕時，也應該可以心滿意足地由座位立起來，說一聲：『這是一齣好戲』而走開吧。

我們是屬於這塵世的，而且和這塵世是一日不可離的。我們在這美麗的塵世上好像是過路的旅客，這個事實我想大家都承認的，縱令這塵世是一個黑暗的地牢，但我們總得盡力使生活美滿。況且我們並不是住在地牢裏，而是在這個美麗的塵世上，而且是要過着七八十年的生活，假如我們不盡力使生活美

滿那就是忘恩負義了。有時我們太富於野心，看不起這個卑低的，但也是寬大的塵世。可是我們如要獲得精神的和諧，我們對於這麼一個孕育萬物的天地，必須有一種感情，對於這個身心的寄托處所，必須有一種依戀之感。

所以，我們必須有一種動物性的信仰，和一種動物性的懷疑，就把這塵世當做塵世看。賴洛（Thoreau）——美國十九世紀作家和自然主義者——譯者註（覺得自己和土壤是屬於同類，具着同樣的忍耐功夫，在冬天時，期望着春日的來到，在百無聊賴的時候，不免要想到尋求神靈，不是他的分內事，而應由神靈去尋求他；依他的說法，他的快樂也不過和土撥鼠的快樂頗相似，他這種整個的大自然性也是我們所應該保持的。塵世到底是真實的，天堂終究是飄渺的，人類生在這個真實的塵世和飄渺的天堂之間是多麼幸運啊！

凡是一種良好的，實用的哲學理論，必須承認我們都有這麼一個身體。現在已是我們應該坦白地承認「我們是動物」的適當時機；自從達爾文進化論的真理成立以後，自從生物學，尤其是生物化學，獲得極大的進展之後，這種承認是必然的。不幸我們的教師和哲學家都是屬於所謂知識階級，都對於智能有着一種特殊的，專門家式的自負，致力於精神的人以精神為榮，正如皮鞋匠以皮革為榮一樣。有時他們連「精神」一詞也還覺得不夠飄渺抽象，更拿什麼「精粹」、「靈魂」或「觀念」一類的詞子，冒充天堂

地寫出來，想把它來恐嚇我們。人的身體便在這種人類學術的機器中，蒸溜成精神，而這種精神進一步凝聚起來，再變成一種純粹的東西。但是要曉得即使是酒精也須有一個「實體」——和淡水混合起來——才能味美適口。然而我們這些可憐的俗人却須飲這種精神所凝聚的精華。這種過分着重精神的態度實是有害的。它使我們和自然的本能搏鬥，它使我們對於天性無從造成一種整個完備的觀念，這是我批評它的一個主要點。同時這種態度對於生物學和心理學，對於感官情感，尤其是本能，在我們生命上所佔的地位，也是極少認識的。人類是靈與肉所造成，哲學家的任務應該是使身心協調起來過着和諧的生活。

第三節 靈與肉

有一樁最顯明的事實而為哲學家所不願承認的，就是我們有一個身體。因為說教者對於人類的缺憾，以及野蠻的本能和衝動，看得厭膩了，所以希望我們生得和天使一般，但是我們想像不出怎麼樣才是天使的生活。我們以為要末天使也有和我們一樣的肉體——除了多生一對翅膀——或者他們是沒有肉體的。關於天使的形態，一般的觀念仍以爲是和人類一樣的，祇不過多生了一對翅膀。這是很有趣的事。我有時覺得天使有肉體和五官，也於他是有益的。假如我是天使的話，我願有少女般的容貌，但是如果我沒有皮膚，怎樣能得到少女般的容貌呢？我也願仍舊喜歡喝一杯茄汁，或冰橘汁，但是我如果沒有渴的感

覺，怎樣能夠享受呢？並且我如不能感覺飢餓，我又怎樣能享受食物？如果天使沒有顏料，怎樣能夠繪畫？如果聽不到聲音，怎樣能夠歌唱？如果沒有鼻子，怎樣能夠呼吸清晨的新鮮空氣？如果皮膚不會發癢，怎樣能夠享受搔癢時那種無上的滿足？這在快樂上，該是一種多麼重大的損失！我們必須有肉體，並且我們肉體上的慾望必須都能够得到滿足，否則我們便應該變成純粹的靈魂，不知滿足為何物，因為滿足都是由慾望而產生的。

我有時妄想，以為鬼魂或天使，如沒有肉體，真等於一種可怕的刑罰：看見一泓清水，沒有腳可以伸下去享受一種清新愉快的感覺，看見一盆北平或長島（Long Island——美國地名——譯者註）的鴨肉，但沒有舌頭可以嚼它的滋味，看見烘餅，但沒有牙齒可以咀嚼，看見我們親愛的人們的臉蛋，但我們無法把情感表現出來。如果我們死後的鬼魂，有一天回到這世間來，靜靜地跑進我們孩子的臥室，看見一個孩子躺在床上，但我們沒有手可以撫慰他，沒有臂膀可擁抱他，沒有胸部可以感到他身體的溫暖，面頰中間沒有一個圓的凹處，可以使他的頭緊緊地挨着，沒有身架可以聽到他的聲音，這種種損失是多麼可哀啊。

如果有人對『天使無肉體論』加以辯護的話，他的理由一定是模糊而不會充足。他也許會說：『啊！很對，但神靈是不需要這種滿足的。』但是另有什麼東西可以代替這種滿足呢？這就問住了。如要勉

強回答的話，「空虛——和平——寧靜。」如再問「你在這種情境裏可以得到什麼呢？」回答或許是「沒有勞役，沒有痛苦，沒有煩惱。」好，我就承認有這麼一個天堂，但也只有船役囚徒或許會對這種天堂發生興趣，這種消極的理想和觀念太近於佛教了，其來源與其說是歐洲，不如說亞洲。（指小亞細亞。）

這種理論是毫無益處的，至少我可以指出「沒有感覺的神靈」的觀念極不合理，因為我們現在已越加覺得宇宙本身也是有感覺的東西。神靈的特性也許是動作，不是靜止；而沒有肉體的天使，也許是如陽電子一般，以每秒鐘二萬或三萬周的速率環繞陽核而旋轉，因而得到快樂，比在遊樂場中乘小火車觀看景緻更爲有趣。這裏面一定有一種感覺，也許那個沒有肉體的天使會像光線或宇宙光線一樣，在以太的波浪中，以每秒鐘一八三〇〇哩的速率，繞着曲線形的空間而飛奔。一定還有精神上的顏料使天使可以繪畫，享受其某種形式的創造樂趣；還有以太的波動給天使當做音調，聲響，和顏色而可以感受；一定還有以太的微風去吹拂天使的臉頰。如果不是這樣的話，神靈本身便會像積水池裏的死水一樣，或像人在沒有新鮮空氣的沉悶的夏午所感到的境地一樣。所以世間如果還有人生的話，就必須有動作和情感（無論是怎樣的^才一種形式）；而不是完全的靜止和無感覺的狀態。

第四節 一個生物學的觀念

如果我們對自己身體的功能和智能的程序有了深一層的了解了，我們對於人類就能具有較真切較廣泛的觀念，使『動物』一名詞減掉一些舊有的惡味。『會了解便會寬恕』這句俗語可以應用到我們自己的身心的程序上去。因為我們如果對身體的功能有更深切的認識，我們便決不能輕視這些功能。這個事實看來似乎很奇怪，然而確是正確的。關於我們的消化程序，要點不在乎批評它的貴賤，而僅僅是在了解它，這樣它已變得非常高貴了。這情形也適用於我們身體中各種生物學上的功能，如出汗，排泄，脹滿，膽汁，內分泌腺，以及更微妙的情感程序和思想程序。我們不再蔑視腎臟，我們只想了解它；我們不再把一只壞牙齒當做身體最後腐敗的象徵，也不當做拯救靈魂的警告者，我們祇跑去找一位牙醫生，檢驗一下，把那壞牙齒補好就完了。一個人由牙醫生成出來後，便不再輕視他的牙齒，反而增加對它們的尊敬——因為他對於嚼嚼蘋果和鷄骨等，將要感到更大的樂趣了。講到那些以為牙齒是屬於魔鬼的超形而上主義者，和那些不承認人類是有牙齒的新柏拉圖主義者，當我看見他們自己患了牙痛，和樂觀的詩人患了消化不良症，我就往往感到這是一近於對他的一種諷刺，而覺得很痛快。他為什麼不再繼續去做他的哲學理論呢？他為什麼要像你，我，或隔壁的嫂嫂那樣，把手按在面頰上呢？患着消化不良症的詩人為什麼不信世上有所謂樂觀呢？他為什麼不再唱歌了？但一旦內臟工作恢復而不騷擾他的時候，他便把內臟忘得一乾二淨，只知歌頌神靈，他真是多麼忘恩負義啊！

科學使我們對身體的動作，得到一種更奇妙的感覺，它教我們怎樣更進一步去尊敬我們的身體。第一關於遺傳學方面，我們開始知道我們的成爲人類，絕不是泥土做成的，而是站在動物譜系的最高處。對於這一點，一個神志清楚沒有給自己精神所麻醉的人，想必是會感到相當的滿足和快慰吧。我的意思並不是說，『恐龍』特在幾百萬年前由生存而滅亡，因而使我們在今日可以生着二條腿，在地球上行走。生物學沒有立出這種無所謂的假設，所以不會損害一絲一毫於人類尊嚴，也不會對人類優於萬物這個觀念加上疑點。所以任何一個立意要看重人類尊嚴的人，對此也會覺得十分滿意的。第二我們對於身體上的神祕和美麗，愈久愈有深刻的印象，使我們不能不感到我們身體內的各部動作，以及彼此間的微妙聯繫是在極端困難的情形下所做成的，而其結果又是那麼簡單，始終不變。科學在要說明體內這些化學的程序時，非但不能把它們弄得簡單易解些，反而把它們弄得複雜更難解。使這些程序比無生理學智識者所想像的更爲複雜和困難。須知宇宙外表之神祕和宇宙內裏的神祕在本質上是相同的。

生理學家越是努力分析人類生理上的生物物理和生物化學的程序，便越覺得莫名其妙起來。所以一個心胸寬大的生理學家，有時也不得不接受神祕的人生觀念。關於這點，我們可以舉加勒爾博士（Dr. Alexis Carrel）爲例。不問我們是否贊成他在神祕人類（Man, the unknown）一書中所發的意見，我們不能不同意實有那些事實和那些事實都未曾解釋過，而且也是無法解釋的。我們開始覺得物

質本身也有智能了。

「器官是依靠器官液和神經系而互相聯繫的。身體上每一部分和其他的部分互相適應着。這種適應的方式是循着目的而實現的。如果我們跟機械學者及活力論者的意見一樣，認為纖維具有一種和我們人類相同的智能，那麼那些生理上的程序便好似是爲着各自的目的而互相聯繫的，有機體具着始終不變性，這是無可否認的。每一部分似乎都知道整個身體的現在和將來的需要，因而依照這個目的而去工作。時間和空間在我們的纖維和我們的心智的應用上是不相同的。身體意識到近的東西也能意識到遠的東西，意識到現在，也能意識到將來。」（神祕人類原文第一九七面）

例如我們的內臟受了損傷，它們自己會治愈，完全不需要我們的努力，這種現象是值得驚異的：

「受傷的地方，起初變爲不能動彈，暫時癱瘓，使糞類不能通進腹部。同時其他部分腸管，或是網膜的表面，即移近到傷處。表現了腹膜的特性，自動地黏附着。在四五個鐘點內，傷處便合口了。有時傷口是被外科醫生用針線縫好的，但那傷處仍是由於腹膜表面的自動黏附性而痊癒的。」（神祕人類原文第二〇〇面）

肌肉本身既有着這種智能，我們爲什麼還輕視肉體呢？我們是終究有一個身體，它是一架機器，自己營養，自己管理，自己修補，自己發動，自己生產，在我們出世的時候，已裝置就緒，像我們祖父用過的那座精

美的鐘一樣，一用就是七十餘年，不用我們當心。這架機器裝着無線電式的視覺和無線電式的聽覺，又有一種比電話機或電報機更複雜的的神經系和淋巴系。它有一個規模極大的神經複雜體，在擔任編排報告的工作，效率極高，不重要的案卷放在屋頂的小閣上，較重要的案卷則放在較便利的棧架上，可是放在小閣上的那些案卷即使經過三十年，不常拿出來用，却依然在那裏，等要用的時候，又馬上可以拿出來用。而且這架機器也能像汽車般到處奔跑，機件靈活，有差不發聲響的引擎；如果遇到了意外，譬如說玻璃破碎了，或駕駛輪弄壞了，它便自動地流出或製造出一種質素去替代玻璃，並且另生出一個駕駛輪來，或者至少想法子用那根駕駛輪已腫的一端去開車；我們必須知道當我們體內的一個腎臟被割掉時，另外的一個腎臟就膨脹起來，增加它的效能，使常量的尿可以照常排出。同時，它在平時總保持着差度祇在華氏一度的十分之一以內的溫度，自己能製造化學物質，以便將食品變成活的纖維。

還有最緊要的一點，就是它有一種生命韻律的意識，有一種時間的意識，它不但意識到幾個鐘點和幾天，甚至意識到幾十年的時光；身體統制着自己的童年時期，青春時期，和成年時期，到够長大的時期，便不再長大，甚至在我們不知不覺的時候，它早把一顆智齒長出來了。我們的身體也能製造清除毒物的解毒劑，而且有着那樣驚人的滿意成績；它在做這些事時絕對沒有聲息，絕沒有那種通常工廠裏必有的嘈雜聲響，因之超等的形而上學家儘可以不受騷擾，可以優遊自在地去思索他的精神或他的精神。

第五節 詩樣的人生

我以為從生物學的概念看起來，人生幾乎是像一首詩。它有韻律和拍子，也有生長和腐蝕的內在循環。它開始是天真樸實的童年時期，嗣後便是粗拙的青春時期，企圖去適應成熟的社會，具着青年的熱情和惡感，理想和野心，後來達到一個活動較劇烈的成年時期，由經驗上獲得進步，又由社會及人類天性上獲得更多的經驗；到中年的時候，才稍微減輕活動的緊張，性格也圓熟了，像水菓的成熟或好酒的醇熟一樣，對於人生漸抱一種較寬容，較玩世，同時也較溫和的態度；以後到了老年的時期，內分泌腺減少了它們的活動，假如我們對於老年能有一種真正的哲學觀念，照這種觀念和我們的生活形式，那麼這個時期在我們看來便是和平，穩定，閒逸和滿足的時期；最後生命的火花閃滅，一個人便永遠長眠不醒了。我們應當能够體驗出這種人生的韻律之美，像欣賞大交響曲那樣地欣賞人生的主旨，欣賞它急緩的旋律，以及最後的決定。這些循環的動作，在正常的人體上是大概相同的，不過那音樂必須由個人自己去演奏。在某些人的靈魂中，那個不調和的音鍵變得日益洪大，結果竟把正式的曲調掩沒了，如果那不調和的音鍵聲音太響，使音樂不能繼續演奏下去，於是那個人便開鎗自殺，或跳河自盡了。這是因為他缺乏良好的自我教育，弄得原來的導旋律遭了掩蔽。反之，正常的人生是會保持着一種嚴肅的動作和行列，朝着正常的目

標前進。在我們許多人之中，有時聲音或激越之音太多。因此聽來甚覺刺身；我們也許應該有一些以恒河般偉大的音律和雄壯的音波，慢慢地永遠地向着大海流去。

一個人有童年，壯年，和老年，我想沒有一個人會覺得這是不美滿的；一天有上午，中午，日落，一年有春，夏，秋，冬四季，這辦法再好沒有。人生沒有什麼好壞，只有『在那一季裏什麼東西是好的』之問題。如果我們抱着這種生物學的人生觀念，循着季節去生活，那麼除自大的獸子和無可救藥的理想主義者之外，沒有人會否認人生確是像一首詩那樣地生活過去的。莎士比亞會在他的人生七階段的那篇文章裏，把這個觀念極明顯地表達出來，許多中國作家也會說過與此相類的話。莎士比亞沒有變成富於宗教觀念的人，也不會對宗教表示很大的關懷，這是很可怪的。我想這便是他所以偉大的地方；他把人生當做人生看，他不打擾世間一切事物的配置和組織。正如他不打擾他的戲劇中的人物一樣。莎士比亞和大自然本身相似，這是我們對一位作家或思想家最大的讚頌。他祇是活在世界上，觀察人生而終身離開了。

第三章 我們的動物性遺產

第一節 猴子的故事

如果那種生物學的概念能夠幫助我們去欣賞人生的韻律美，那也證明我們能力的有限。我們如將人類即是動物這一點描寫得更準確清楚，即能使我們得到較正確的印象，使我們更能了解自己，以及人類文化的進步。人類的天性是以我們動物世系為根據的，當我們對天性有了更正確更深切的認識時，我們就會產生一種較慷慨的同情，或甚至產生一種寬容的玩世態度。由委婉地提醒我們自己我們是尼安德特（Neanderthal）或北京人（The Neanderthal or the Peking man）的子孫，再說遠一點，我們是猿（Simian）的子孫，於是我們終於能夠輕視我們的罪惡和缺點，同時讚嘆我們的猴子式的聰明，這就是所謂人類喜劇的意識。譚克萊倫（Clarence Day）在他那篇「猿世界」（"This Simian world"）裏那種發人深省的論文，就會表現出這種美妙的思想，當我們閱讀這篇論文時，我們會寬恕一切人類；檢察官、宣傳主任、法西斯的編輯、國社黨的無線電報告員、國會議員、立法委員、獨裁者、經濟學家、國際會議代表，以及那些干

涉別人的生活的好管閑事者。因為我們已開始了解他們了。

從這種意義上講來，我現在愈加能够體會西遊記這部中國偉大的猴子故事的智慧和見識。我們在這一點上，對於人類歷史的演進，便能得到更親切的認識；人類歷史的演進和那些半人類的動物到西天去參聖的行程，真是多麼相似啊——孫悟空好似代表人類的智能，豬八戒代表較卑下的天性，沙和尚代表常識，玄奘法師則代表智慧和聖道。玄奘法師在這些怪異的隨從保護之下，由中國出發到印度去取經。人類進展的事蹟，就是像一羣都有缺點的動物的調聖行程一樣，爲了他們具着愚笨和惡作劇，所以不斷地遭逢着許多危險和好笑的情境。法師每每須糾正並責罰那惡作劇的猴子和風流自賞的豬仔，因爲他們不完美的心思和卑鄙的情慾，常常使他們陷入各種窘境。在這個由人類到神佛的參拜旅程中，人性脆弱的基本能，憤怒，復仇，暴躁，肉慾，不寬恕，尤其是自大，和不謙遜的基本能，不斷地暴露出來。人類的技巧增高時，破壞力也同時增高，因爲我們現在都像那隻有法術的猴子一樣，能騰雲駕霧，在空中大翻筋斗（即飛機在空中倒飛側飛之謂——譯者按）由我們的猴腿上拔下毫毛，使它們變成小猴，去攻擊我們的敵人，敲打天門，粗野無禮地把看門人推開，要求和天神同等並列。

這隻猴子是聰慧的，但是很自大；他有厲害的法術，可以闖入天門，可是沒有相當健全，平衡和冷靜的精神，在天上安靜地過生活。所以他對這個塵世的生活，資格很够，可是對於天上的那些不朽的神仙生活，

他的資格却還差得遠呢。他的品性上有一些粗鄙的，惡作劇的，叛逆的質素，好比黃金裏有着未曾煉淨的渣滓，所以在上半部西遊記裏，當他未曾參加西行取經時，有一次他跑到天上去，造成了一種可怕的局面。像一隻從動物園裏鐵籠中逃出來的野性獅子一樣，爲了有一種不能修改的惡作劇的習性，他曾破壞了西天王母娘娘款待天上神仙所開的年宴，他因爲未曾被邀請參加蟠桃勝會，不禁大怒，假扮着上帝的使者，逼着赤脚大仙去赴會，即誑騙他宴會的地址已改，使他走錯了地方，自己就變成赤脚大仙的樣子，跑去參加勝會。上他當的神仙爲數很多。他跑到寶閣，才知道他是最先光臨的貴客。除了那些在右廂走廊下看管幾盞玉液瓊漿的僕人外，一個賓客也沒有到。他就使個神通，拔下幾根毫毛，放入口中，嚼碎噴去，喝一聲變，即刻變做幾個瞌睡蟲，把那些僕人全弄睡了，於是便把那幾盞仙酒喝完。喝得半醉，跌跌撞撞地跑進大廳，把擺在簾子上的蟠桃也吃光。當那些客人來臨着見宴會席上的那種杯盤狼藉的情形時，他已跑到太上老君的家裏去弄把戲了，他想偷吃太上老君的長生不老金丹。後來，他一則恐怕這把戲發生嚴重的後果，二則因爲不會被邀請去參加蟠桃勝會，心裏很是憤憤不平，所以即偷偷地離開天上回到了他的齊天府。又做起猴王來，對小猴們說他厭惡上天。於是他便舉起背叛上天的旗幟，在旗上寫着『齊天大聖』的字樣。接着，這隻猴子就和上天發生猛烈的戰爭，他並沒有敗北，後來還虧觀世音菩薩在雲中用了花枝把他打倒，總算把他捉住了。

我們永像這隻猴子一樣在做叛逆的行爲，我們沒有和平，也沒有謙卑，一直到觀世音菩薩從天上拋下花枝，把我們克服了才止。我們直須等到科學把宇宙間的一切界線探索出來後，才會得到真正謙卑的教訓。在那部故事裏，那隻猴子被捉住後還在背叛不已，質問天上的玉皇大帝爲什麼不在神仙中給他一個高的名位，最後還要和如來佛，或者上帝打個賭，才肯降服。他說，以他的法力他能夠跑到天地的盡頭，如做到了，應實授他齊天大聖的名號，如不能的話他便情願一輩子屈服。於是他跳到空中，一個虎跳，風馳電掣地不知過了多少路，等他停下來時，只見五根肉紅柱子，他便以爲一定是人跡罕到的盡頭了。爲證明他會到過這地方起見，他在第一根柱子根下，撒了一泡猴尿，很得意地跑回來，把他的行程告訴佛祖。佛祖於是張開那隻手，叫他閉口中指下邊的口氣味，告訴他說，他始終不會跑開佛祖的一隻手掌。這時猴子才低頭認輸，被佛祖用鐵鍊縛在石上，經過了五百年，才由玄奘法師將他釋放，跟着到西天去取經。

這隻猴子——就是我們的小影——儘管其自大，和惡作劇，終究還是一隻極其可愛的動物。所以人類儘管有許多弱點，儘管有許多缺點，我們仍必須愛人類。

第二節 猴子般的像形

因之聖經上所說我們是以上帝的形像來造成的那種觀念，我們必須拋開，我們覺得我們是由猴子

的形像而來的，同時，如把我們和那完美的上帝相比，相差之遠，猶如螞蟻和我們一樣的大巫見小巫。我們是聰明的，這一點，我們十分相信，因為我們確有心智。所以對自己的聰明常常有點驕傲，可是生物學家却來對我們說，這個心智，以可用言語來表示的思想而論，尚是一種晚近的發展，在那些構成道德本質的要素中，除了心智外，還有一些動物的，或也可說野蠻的本能，這些動力比心智更大，而事實上也就是這些東西使我們在團體生活中做出各個的錯誤行為。這樣我們更瞭解那個自傲的人類心智的性質。第一，我們見到這個心智是一個相當智慧的心智，但也頗有缺憾。我們考據人類頭顱的進化，知道它不過是一根脊椎骨長大起來而成的，所以它是跟脊髓的功用一樣，祇是在意識到危險，應付外邊的環境，和保存生命——但不在於思想。思想的工作大都是做得極笨拙的。貝爾福爵士（Lord Balfour）曾說，『人類頭腦之對於尋求食物，和豬鼻一樣的重要。』這一句話已可使他不朽了。我以為這句話並不代表真正的玩世態度。我以為他說這話，不過是基於他對人類一般的理解而已。

我們由創始的方面瞭解我們人類的不完美，不完美嗎？很對，造物主就是把我們造成這個樣子的。不過問題不在這裏。主要的一點是：我們的遠祖都像猿、太山那樣，在森林中遊戲，由這個樹枝蕩動到那個樹枝，或像長尾猴那樣，用一只臂膀或尾巴鉤住樹枝倒懸着。〔註一〕在我的心目中，以人類的進化而論，把各個階段分開來看，可說都是極其完美的。可是現在，我們却須做一種困難萬倍的調整工作。

當人類在創造自己的文化時，所走的路徑，在生物學方面講來，也許會使造物主嚇一大跳。以適應大自然而論，生於大自然的一切動物是極完美的，因為造物主已把那些不能適應大自然的動物都滅盡了。可是現在我們毋庸適應大自然，我們祇須適應自己，適應文化。在大自然的懷抱中，一切本能都是美好的，健全的，但是在社會中，我們把一切本能都叫做野蠻。每只老鼠都偷吃東西——但它並不因這種行為而有損於道德或變成更不道德——每一只狗都吠，每一只貓晚上總不回家，或是破壞物件，每只獅子都殺害其他動物，每只馬看見危險都跑開，每只烏龜都把一天寶貴的光陰在睡眠中消磨掉，每只蟲兒，爬行動物，鳥兒，和獸類都在大塵廣衆之間生產子嗣。以文明世界的語詞來說，每只老鼠都是盜賊，每只狗都太會吵鬧，每只貓兒假如不是藝術品的野蠻破壞者，便是「不忠實的丈夫」，每只獅子或老虎都是嗜殺者，每只馬都是懦怯者，每只烏龜都是懶鬼，最後千百種的蟲兒，爬蟲動物，鳥兒，和獸類一律都是淫猥的，世間事的評價有着多麼重大的變動啊！這就是使我們驚訝造物主爲什麼把我們造得這樣不完全的理由。

第三節 論不免一死

因爲我們有這麼個會死的身體，所以使遇到下面一些不可逃避的後果：第一，我們都不免一死；第二，我們都有一個肚子；第三，我們有強壯的肌肉；第四，我們都有一個喜新厭舊的心。這些事實各有其根本的

特質，所以對於人類文明有很重要的影響。因為這種現象太明顯了，所以我們反而不會想起它。我們如果不把這些後果看個清楚，便不能認識我們自己，和我們的文明。

人類無論貴賤，身軀總是五六呎高，壽命總是五六十歲。我疑惑這世間的一切民主政治，詩歌，和哲學，是否都是以上帝所定的這個事實為出發點的。大致說來，這種辦法頗為妥當。我們的身子長得恰到好處，不太高，也不太低。至少我對於我這個五呎四寸之軀是很滿意的。同時五六十年在我看來已足夠悠長的時期；事實上五六十年便是兩三個世代了。（Generation）依造物主的安排方法，當我們呱呱墮地後，一些年高的祖父即在相當時期內死掉。當我們自己做祖父的時候，我們看見另外的小嬰兒出世了。看起來，這辦法真是再好也沒有。這裏的整個哲學便是依據於下面的這句中國俗語：『家有千頃良田，只睡五尺高床。』即使是一個國王，他的床，似乎不需超過七尺，而且一盃晚上，他也非到那邊去躺著不可。所以我是跟國王一樣幸福的。無論這個人怎樣的富裕，但能超過聖經中所說的七十年的限度的，就不多見，活到七十歲，在中國便稱為『古稀』，因為中國有一句詩：『人生七十古來稀。』

關於財富，也是如此。我們在這生命中人人有份，但沒有一個人握着全部的抵押權。因此我們對於人生可以抱着比較輕快隨便的態度；我們不是這個塵世的永久房客，而是過路的旅客。地主，佃戶，都是一樣的旅客。這種觀念減弱了『地主』一詞的意義。沒有一個人能實在地說，他擁有一所房子或一片田地。一

位中國詩人說得好：

蒼田青山無限好，

前人耕耘後人收；

寄語後人且莫喜，

更有後人樂逍遙！

人類很少能够體念到死的平等意義。世間假如沒有死，那末即使是聖海倫那（St. Helena）在拿破崙也要覺得毫不在乎，而歐洲將不知是要變成個什麼樣子。世間如果真沒有死，我們便沒有英雄豪傑的傳記，就是有的話，作者也一定會有一種較不寬恕，較無同情心的態度。我們寬恕世界的一切偉人，因為他們是死了。他們一死，我們便覺得已和他們消滅了仇恨。每個葬禮的行列都似有着一面旗幟，上邊寫着『人類平等』的字樣。萬里長城的建造者，專制暴君秦始皇焚書坑儒，制定『腹誅』處死的法律；中國人民在下面那首講到秦始皇之死的歌謠裏，表現着多麼偉大的生之歡樂啊！

亡！
秦始皇，奄，僵，註，開，吾，民，據，吾，牀，飲，吾，酒，睡，吾，漿，餐，吾，飲，以，爲，積，張，吾，弓，射，東，籜，前，至，沙，丘，當，滅。

人類喜劇的意識，並詩歌和哲學的資料，大都是如此而產生的。能想到死亡的人，也能見到人類喜劇

的意識於是他即很迅速地變成詩人了。莎士比亞寫漢姆萊特尋求亞力山大帝的高貴遺骸之灰，「後來他發見這灰土也被人家拿去塞一個啤酒桶的漏洞」，「亞力山大死了，亞力山大大葬了，亞力山大變成塵土了，我們拏塵土來做粘土，爲什麼不可以去塞一個啤酒桶的漏洞呢？」莎士比亞寫這段文字時，已經變成一個深刻的詩人了。莎士比亞使李却王二世談到墳墓，蟲兒，墓誌銘，談到皇帝死後，蟲兒在他的頭顱中也玩着朝廷上的滑稽劇，又談到「有一個購買田地的大賈主，經過着法令，具結，罰金，雙重證據，和收回，結果他雖化了如許罰金（Fines）但仍變成一個良好的頭頂滿裝着精緻的塵土。」（"Fine pate full of fine dirt"）莎士比亞在這種地方即表現着最優越的喜劇意識。奧瑞開渾（Omar Khayyam）十世紀波斯詩人——譯者註）及中國的賈島西（別名木皮子一位隱居的中國詩人）都是從死亡的意識上獲得他們詼諧心情，以及對歷史的詼諧解釋。他們從那些在皇帝的墳墓裏住着狐狸來借題發揮。莊子的全部哲學，也是基於他對於一個骷髏的言論；中國的哲學到莊子的時代，才第一次蘊含着深刻的理論和幽默的成分。

莊子之楚，見空髑髏，醜然有形；極以馬捶，因而問之曰：「夫子食生失理而爲此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而爲此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而爲此乎？將子有凍餒之患，而爲此乎？將子之春秋，故及此乎？」於是語卒，接髑髏枕而臥……

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：『與人居長子，老身死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？』

莊子曰：『不然。是其始死也，我獨何能無慨然，察其始而本无生，非徒无生也，而本无形，非徒无形也，而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之。自以爲不通乎命，故止也。』

當我們承認人類不免一死的時候，當我們意識到時間消逝的時候，詩歌和哲學才會產生出來。這種時間消逝的意識是藏在中西一切詩歌的背面的——人生本是一夢；我們正如划着船在一個落日餘暉反照的明朗下午，沿着河划去；在不常好，月不常圓，人類生命也隨着在動植物界的行列中永久向前走着，出生，長成，死亡，把空位又讓給別人。等到人類看透了這塵世的空虛時，方才開始覺悟起來。莊子說，有一次做個夢，夢見自己變成蝴蝶，他也覺得能够展開翅膀飛翔，好像一切都是真的，可是當他醒來時，他覺得他才是真實的莊子；但是後來，他陷入了頗滑稽的沉思中，他不知道到底是莊子在夢做蝴蝶，還是一隻蝴蝶在夢做莊子。所以人生真是一回夢，人類活像一個旅客，乘在船上，沿着永恒的時間之河駛去，在某一方上船，在另一地方上岸，好讓其他在河邊等候上船的旅客。假如我們不以爲人生實是一個夢，或是過路的旅客所走的一段旅程，或是一個連演員自己也不知道是在做戲的舞台，那麼，人生的詩歌連一半也不

會存在了。一個中國學者名叫劉達生的在給他朋友的信中寫着：

世間極認真事，『曰做官。』極虛幻事，曰『做戲。』而弟曰愚甚。每於場上遇見歌哭笑罵，打彈插科，便確認為認真；不在所打扮古人，而在此扮古人之戲子。一一俱有父母妻兒，一一俱要養父母活妻兒，一一俱要歌哭笑罵，打彈插科去養父母活妻兒，此戲子乃真古人也。又每至於頂冠束帶，妝模做樣之際，儼然自道一真官；天下亦無一人疑我為戲子者！正不知打恭看坐，權顏笑口；與夫作色正容，稟莫敢犯之官人，實即此養父母活妻兒，歌哭笑罵，打彈插科，假扮之戲子耳！乃舉定一戲場戲目，戲本戲腔，至五臟六腑，全為戲用，而自亦不覺為真戲子，悲夫！

【註一】這就是當我們在鞦韆上，剛要由後鴻向前面之時，我們覺得脊髓的末端——從前長着尾巴的地方——有一種刺激的感覺的理由；反射作用還在那裏，我們還在想用一條早已脫掉的尾巴去鈎住旁邊的東西。

【註二】在中國歷史學家的心目中，這些歌謠是先知的預言，是上帝借人民的聲音表現出來的預言，所以這首歌謠中的動詞都是將來式的，秦始皇後來的確死於沙丘。

第四節 論肚子

凡是動物便有這麼一個叫做肚子的無底洞。這無底洞會影響了我們整個的文明。中國號稱美食家的李笠翁在閒情偶寄卷十二『飲饌部』的序言裏對於這個無底洞頗有怨尤之言：

吾觀人之一生，眼、耳、鼻、舌、手、足、軀骸，件件都不可少，其儘可不設而必欲賦之，遂爲萬古生人之累者，獨是口腹二物。口腹具而生計繁矣，生計繁而詐僞奸險之事出矣。詐僞奸險之事出，而五刑不得不設。君不能施其愛育，親不能遂其恩私，造物好生而亦不能遵行其志者，皆當日賦行不善，多此二物之累也。草木無口腹，未嘗不生，山石土壤無飲食，未聞不長養，何事獨異其形，而賦以口腹？即生口腹，亦當使如魚蝦之飲水，蝴蝶之吸露，儘可滋生氣力，而爲翾躍飛鳴。若是，則可與世無求；而生人之患，熈矣。乃既生以口腹，又復多其嗜欲，使如谿壑之不可厭，多其嗜欲，又復洞其底裏，使如江河之不可填，以致人之一生，竭五官百骸之力，供一物之所耗而不足者。吾反覆推詳，不能不於造物主是咎，亦知造物於此，未嘗不自悔其非，但以制定難移，只得終遂其過。甚矣，作法愼初，不可草草定制！

我們既有了這個無底洞，自須填滿。那真是無可奈何的事，我們之有這個肚子，它的影響確已及於人類歷史的過程。孔子對於人類的天性，有着深切的了解，他把人生的大慾簡括於營養和生育二事之下，簡單的說來，就是飲食男女。許多人會抑制了色，可是我們不會聽見過有一位聖人克制過飲食。即使是最神聖的人，總不能把飲食忘記到四五小時之上。我們每隔幾小時腦海中便要浮起『是吃的時候了吧？』這一句話，每天至少要想到三次，多者四五次。國際會議在討論到政治局勢的緊要關頭時，也許因吃午餐而暫告停頓。國會須依吃飯的鐘點去安排議程。一個需要五六小時之久而礙於午餐的加冕典禮，將立被斥

爲有礙公衆生活。上天既然賦與了我們一個肚子，所以當我們聚在一起，想對祖父表示敬意的時候，最好是替他舉行一次慶壽的宴會。

所以這是不無原因的，朋友在筵席上的相見就是和平的相見。一碗燕窩湯或一盆美味的炒麵，對於激烈的爭辯，有緩和的效用，使雙方衝突的意見會和緩下來。叫二個空着肚子的好朋友在一起，總是要發生齟齬的。一餐豐美的飲食其效力之大，不祇是延長到幾小時，直可以達到幾星期，甚至幾個月之久。如果要我們寫一篇書評去罵三四個月以前曾經請我們吃過一餐豐盛晚餐的作家的作品，我們真要猶豫不能落筆。正因爲如此，所以洞燭人類天性的中國人，他們不把爭論去對簿公庭，却解決於筵席之上。他們不是在杯酒之間去解決爭，而且也可用來防止紛爭。在中國，我們常設宴以聯歡。事實上，也是政治上的登龍術。假使有人去作一次統計的話，那麼他將發見：一個人設宴的次數與升官的速度是成正比例的。

我們既然生來如此，那麼我們怎會有另一種的反動呢？我不相信這種情形僅限於中國。如果美國的郵務長或是科長在某一位朋友家內已吃過了五六頓飯，那朋友有所譴託時，他怎能去加以拒絕呢？我敢打賭，美國人的人性是和中國人一樣的。所有的差別不過是美國人未曾洞燭人類的天性，或是未曾能依人類的天性去合理地組織他們的政治生活。我猜想在美國的政治場中，一定也有一些人和中國人的生活方式是一樣的，因爲我很相信人類的天性大抵相同，在皮膚底下，我們都一式無二。祇是那些習慣，沒有

像中國那樣普遍而已。以我所聽見的而論。祇有官吏候選人常開辟天茶會，把那區中的主婦和小孩請來，以冰淇淋茶點和汽水給他們的小孩吃，間接賄賂他們的母親。這樣集團地被餵了一頓以後，大家無論如何總要相信「他是個很好的和氣人物」並且常拿這句話來當做歌曲哼。歐洲中世紀的王公貴族，在大婚或誕辰盛典時，總是大張筵席請佃戶們大嚼一頓，這又是這種習慣的變相而已。

我們的生活既受飲食之影響，因之各種革命，和平，戰爭，愛國，國際間的默契，個人的日常生活，以及人類整個生活的結構，都蒙其影響。法國大革命的原因是什麼？盧騷（Rousseau）嗎？伏爾泰（Voltaire）嗎？狄特洛（Diderot）嗎？都不是，祇是糧食問題而已。俄羅斯大革命與蘇維埃制度的實行其原因在那兒呢？又是糧食問題在作祟。至於戰爭，拿破崙會說過一句驚傷的話：「軍隊是依肚子打仗的。」當肚子轉的時候，空喊着「和平！和平！」那又有什麼用呢？對國家可以這樣看法，對個人也未始不可怎樣看。當民衆饑餓之時，即帝國傾覆之日，最強大的政權和暴虐的統治也要崩潰了。當饑餓時，人們不肯作工，兵士拒絕打仗，紅歌女不願歌唱，參議員停止辯論，甚至總統也不高興統治國家了。做丈夫的爲什麼願在辦公室內整天揮汗工作，除了希望在家裏享受一頓豐盛的餐食外，還有什麼呢？有一句俗語說得好，欲得男人心，從他的肚子起。當他的身體感到舒適滿足時，精神也就比較安詳，看來也就比較多情和體貼。做妻子的往往發牢騷，因爲丈夫們不注意她們的新衣裳，新鞋子，新眉毛，或新椅套，但是可會聽見過，或看見過做丈夫

的而不注意美味的肉排或煎蛋嗎……愛國也不過是愛我們幼時所吃過的好東西。我曾經說過，忠於美國便是忠於烘餅，火腿，和甜薯；忠於日耳曼國便是忠於「團餅」（“Planku shen”）和聖誕節百果餅（Christmas “stollen”）。關於國際間的默契，我認為通心粉比墨索里尼更能使我們認識意大利。在一些不贊成墨索里尼政權的人看來，通心粉會為意大利所造就的敦陸邦交工作，已給墨索里尼破壞無遺了，這真是傷心的事情。這些事實，都是因為我們能在餐食中感覺到人類的根本友愛關係。

在宴會中，中國人是多麼興高彩烈啊！當他吃得酒醉飯飽的時候，他會喊出人生是美妙的。這個填滿了的肚子，產生着精神上的愉快。中國人是信賴本能的，當他的本能告訴他說，肚子美滿了，一切也就都美滿了。所以在我看來，中國人有着一種比較近乎是本能的生活，同時也有一種哲學，使他們公開地承認他們的生活是近乎本能的。我曾經說過，中國人對於快樂概念是「溫暖，飽滿，黑暗，甜蜜」——即指吃完一頓豐盛的晚餐去上牀睡覺的情景。一個中國詩人也曾說「腸滿誠好事，餘者皆奢侈。」

因為中國人有着這種哲學，所以對於飲食就不固執，吃時不妨吃得津津有味。當喝一口好湯時，也不妨啜唇作響。這在西方人就是無禮貌。所謂西方的禮節，是強使我們鴉雀無聲地喝湯，一無欣賞藝術地靜吃飯，我想這或許就是阻礙西方烹調藝術發展的真正原因。西方人士在吃飯的時候，為什麼談得那麼有氣無力，吃得那麼陰森，規矩高尚呢？多數的美國人都沒有那種聰明，把一根雞腿啃個一乾二淨；反之，他們

仍用刀叉玩弄着，感到非常苦惱，而不敢說一句話。假如雞肉真真是燒得很好的話，這真是一種罪過。講到餐桌上的禮貌，我覺得當母親禁止小孩噎臂作響的時候，就是使他開始感覺到人生的悲哀。依照人類的心理講，假使我們不表示我們的快樂，我們就不會再感覺到快樂；於是消化不良，憂鬱，神經衰弱，以及成人生活中所特有的精神病等都跟隨而來了。當堂信端上一盤美味的小牛排時，我們應該跟法國人學學說一聲「啊！」嚼過第一口後，像動物那樣地哼一聲「嗯！」欣賞食物不是什麼可差的事。有健康的胃口不是很好嗎？不，中國人卻就兩樣。吃東西時禮貌雖不好，可是善於享受盛宴。

事實上，中國人之所以對動植物學家一無貢獻，是因為中國的學者不能冷靜地觀察一條魚，而祇想着魚在口中的滋味，而想吃掉它。我之所以不信任中國外科醫生，是因為我怕他們在割我的肝臟找石子的時候，也許會忘記了石子，而想把我的肝臟放到油鍋裏去。當中國人看見一只豪豬時，便會想出種種的吃法來，祇要在不中毒的原則之下吃掉牠。在中國人看來，不中毒是唯一實際而重要的問題。豪豬的刺毛引不起我們的興趣。這些刺毛怎樣會豎立的？有什麼功用？它們和皮怎樣生連着？當牠看見仇敵時，這些刺毛怎樣會有豎立的能力？這些問題，在中國人看來是極其無聊的。中國人對於動植物都是這樣，主要的觀念是怎樣欣賞它，享受它，而不是它們是什麼。鳥的歌聲，花的顏色，蘭的花瓣，雞肉的肌理，才是我們所關心的東西。東方人須向西方人學習動植物的全部科學，可是西方人須向東方學習怎樣欣賞花鳥獸，怎樣

能賞心悅目的賞識動植物各種的輪廓與姿態，因而從它們聯想到各種不同的心情和感覺。

這樣看來，飲食是人生中難得的樂事之一。肚子餓不像性饑渴那樣受着社會的戒律和禁例，也大致不會發生什麼有損於道德的問題，這是值得愉快的。人類在飲食方面比在性的方面較少矯揉造作。哲學家、詩人、商賈能跟藝術家坐在一起吃飯，在衆目昭彰之下，做餵飼自己的工作而毫不害羞，這真是不幸中的大幸，雖則也有些野蠻民族對於飲食尚有一些羞怯的意識，仍願獨個兒到沒有旁人的地方方才敢吃。關於性的問題，以後再討論，我們在這裏，至少可以看見一種本能，這本能如不受阻礙，即可減少變態及瘋狂和犯罪的行爲。在社會的接觸中，饑餓的本能和性的本能其差異是顯然的。可是事實上饑餓這種本能前面已經講過，是不會牽涉到我們的心理生活，而實是人類的一種福利。其理由即因人類能對這個本能非常坦白，毫不諱飾。因為飲食沒有拘束，所以也就沒有精神病，神經官能症，或各種變態了。臨脣之杯不免有失手之虞，可是一進脣內，就比較沒有什麼意外。我們坦白地承認人類都要吃飯，可是對於性的本能，非但不如此，並加以抑制。假如食慾滿足了，麻煩就少。頂多有些人患消化不良，胃病，或肝石症，或有些人以牙齒自掘墳墓——現代中國少數的要人頗有幾個是如此的——但即使如此，他們也並不以為可羞。

所以社會的罪惡從性慾問題產生的多，而從飲食問題產生的少。刑事條文爲奸淫，離婚，和侵犯女性等案而設者爲多，因飲食而違犯不合法，不道德或背信罪者就很少。頂多不過是有些丈夫去搜索冰箱裏

的食物，但是我們很少聽見因此而遭絞殺的。假如真有這麼一件案件上了法庭，法官對於被告一定也會表示同情。因為我們都願坦白承認大家必需飲食，我們對饑民表同情，却不會對尼姑庵裏的尼姑表同情。這種推論並不是無中生有，因為我們對於飲食問題，總比性慾問題明白得多。滿洲家的女孩兒在出嫁之前，必須受烹調的訓練，同時也受關於戀愛之術的訓練，但世界上可有別處的人實行這種教育嗎？飲食問題已接受知識之光，可是性的問題仍是被神仙故事，神話和迷信所包圍。飲食問題可說是見到天日了，但性的問題却依然處於暗中。

在另一面講我們人類沒有沙囊，或浮囊，真是莫大的缺憾，假如有的話，人類社會的過程一定會有極大的變更，可以說，我們將變為一種完全不同的人類。如有沙囊的話，人類一定會有最和平，最知足，最可愛的天性，和小雞，小羊一樣。我們也許會長出一個跟鳥嘴一樣的嘴巴，因而改變了我們審美的概念，或者也許會生着一些齧齒類動物的牙齒。植物的種子和果實或許已足為我們的食物，也許我們會在青翠的山邊吃草。大自然的產物是那樣豐盛，我們不必再為食物而鬥爭，不必再用牙齒去咬仇敵的肉，也一定不會像我們今日這樣的好鬥。

食物與性情，它的關係比我們所想像的有着更加密切的關係。凡是蔬食動物的天性都是和平的，如羊，馬，牛，象，麻雀等；凡是肉食動物都是好鬥嗜殺的，像狼，獅，虎，鷹等。如果我們是屬於前一類的，我們的天性

就會比較像牛羊了。在無需戰鬥的地方，大自然並不造出好鬥的天性。公雞的搏鬥，不是爲食物，是爲雄性，人類社會中的男人也還有着這種鬥爭，但今日的歐洲，却爲了輸出罐頭食物的權利而鬥爭，其原因又有天壤之別了。

我不會聽見過猴子會吃猴子，可是我却知道人會吃人。考據我們的人類學，證明確有人吃人的習俗，而且是非常普遍的。我們的祖先便是這種肉食動物。所以，在幾種意義上——個人的，社會的，國際的，——如說我們依然在互相吞食，並不足爲怪。鬚子和殺戮，好像是有連帶性，他們雖承認殺人是一種不合情理的事，是一種無可避免的罪惡，可是依然很乾脆地已把殺死的仇敵的腰肉，肋骨和肝臟吃掉。吃人的鬚子吃掉已殺死了的仇敵，而文明的人類，却把殺死了的仇敵埋葬了，並在墓上豎起十字架來，爲他們的靈魂禱告。我們實在自傲和劣性之外，又加上愚蠢了。這似乎就是吃人鬚子和文明人類的分別。

我也以爲我們是在向着完美之路前進，那也就是說，我們在目前還未達到完美的境地。我們要有沙囊動物的性情時，方可以稱爲眞眞文明的人類。在現代人類之間，肉食動物和蔬食動物都有之——前者就是性情可愛的，後者便是那種性情不可愛的。蔬食的人終身以管自己之事爲主，而肉食的人則專以管別人的事爲生。十年前我會嘗試過政治生涯，但四個月後便棄絕仕途，因爲我發現我不是天生的肉食動物，吃好肉排當然是例外。世界上半人是消磨時間去做事，另外一半人則強迫別人去替他們服役，或是

弄到別人不得做事。肉食者的特點是喜歡格鬥，操縱，欺騙，鬥智，以及先下手為強，而且都出之以真與蘆和全副本領，可是我得聲明我對於這種手段是絕對反對的。但這完全是本能問題；天生有格鬥本能的人似乎喜歡在這種舉動中陶醉着，而同時真有創造性的才能，即能做自己事情的才能，和能認清自己目標的才能，却似乎太不發展了。那些善良的，沉靜的，蔬食類的教授們，在和別人競爭之中，似乎全然沒有越過別人的食慾和才能，不過我是多麼稱讚他們啊！事實上，我敢說，全世界有創造才能的藝術家，只管他自己的事，實總比去管別人的事情好得多，因此他們都可說是屬於蔬食類的。蔬食人種的繁殖率勝過肉食人種，這就是人類的真進化。可是在目前，肉食人種終究還是我們的統治者。在以強壯肌肉為信仰的現世界中其情形勢必如此的。

第五節 論強壯的肌肉

因為我們是動物，有一個會死的身體，所以我們也就有被殺的可能，一般的人當然是不喜歡被殺的。我們有一種追求智識和智慧的神聖欲望，可是我們一旦有了智識，因而便產生各人不同的見解，爭論也就此發生。在長生不死的神靈世界裏，爭論是永不會停止的，如果有異見的雙方都不肯認錯，我真想不到有什麼方法可以解決它。在人類的世界裏，便不同了，爭論者的對方便是他的眼中釘——越看越覺得看

不順眼，他自己的論據也越覺合理——於是把對方乾脆殺死，爭端就此解決。如果甲殺死乙，甲便是對的；如果乙殺死甲，乙便是對的。無用諱言，這就是禽獸解決爭端的老法子。所以在動物世界裏，獅子始終是站在對的地位。

人類的社會情形就是這樣的，所以我們可以根據這種現象，把人類的歷史——一直到現代——作一種適當的解釋。關係地球圓形說及太陽系的問題，伽里略（Galileo）會發現了一些觀念，但他不能把他的觀念改變一些，因為他有一個會死有被殺戮和被苦刑的身體。伽里略辯論是件吃力的事，假如伽里略少了一個會死的身體的話，你休想叫他認錯，這就變成討厭的事情了。但在當時，只要有一間行刑房或一間監牢——更不必說斷頭台和炮烙柱——就可以叫他認錯。當時的傳教士和紳士們決心要和伽里略一決雌雄。後來伽里略認錯了，於是傳教士和紳士們更相信他們自己是對的。爭端也就此爽利地解決。

這種解決方法極爲便當，極有效力。侵掠戰爭，宗教戰爭，薩拉丁（Saladin）——十二世紀埃及和敘利亞的蘇丹——譯者註）跟基督教的戰爭，宗教的肅清，燒死神巫的事件，以至近代之用戰艦去宣傳基督教福音，逼迫異教徒改信基督教，以戰艦去迫別種人擔負『白種人的負荷』以及索里墨尼以坦克和飛機到阿比西尼亞去傳播文明，這一切的事件——全是依據於這種人類由遺傳所得的動物的邏輯，意大

利人有較精良的鎗砲，有着較準確的射擊術，能殺較多的人，因之墨索里尼把文明傳播到阿比西尼亞去了；如果阿比西尼亞有着更優良的鎗砲，更準確的射擊，能殺更多的人，我想塞拉西（Haile Selassie）也必要把阿比西尼亞的文明帶到意大利去的。

我們都有一些高貴的獅子性格，我們都鄙視爭論。我們崇敬軍人，因為他能把意見不同者一無猶豫地殺死。如果一個人要證明自己是對的，要使對方閉口無言，最敏捷的方法是把他絞殺，當人們無力強迫人家認錯時，才會用說話這方法。所以實際行動的人是少說話的，他們卑視爭論。我們說話的目的是想影響人家，如果我們知道力足影響人家，或統治他們，那何必又多說話呢？這樣看來，國際聯盟在上次東三省戰爭和阿比西尼亞戰爭時說了那麼許多的話，豈不有點無聊嗎？那是够傷心的，所以國際聯盟這種特性是一個不祥的預兆。在另一方面如果以武力解決爭論，而沒有幽默感的話，有時即會造成大笑話，例如日本人竟相信用飛機的轟炸和機關鎗的掃射，能消滅中國人的反日情緒。有着這個原因，我不敢決然地承認人類是合理的動物。

我常以為國際聯盟實是一所優良的現代語言學校，注重現代語言的繙譯，起先由一個演說家用英語作了一次完美的演說，等到聽眾熟識了演詞的要旨和內容後，又由一個繙譯專家把這篇演詞譯成流利暢達，優雅的法國語。關於發音聲調之仰揚頓挫等等，務必達於上乘，使聽眾對語言學得到一次極美滿

的實習。事實上他比倍立茲學校更好；它是一所現代語言兼演說學的學校。有一個朋友甚至對我說，當他在日內瓦住了六個月後，他發音含糊的多年舊習也居然糾正了。但是這裏也有着一章令人詫異的事實，就是在這個雖然是專為交換意見之用的國際聯盟裏，除了說話外不作別用的機關裏，居然也有「大說話者」和「小說話者」之別。「大說話者」是那些有「大拳頭」者，「小說話者」是那些有「小拳頭」者，可見這種玩意兒根本是騙人的勾當，是十分無聊的。這好像是「小拳頭」國家的口才不能像「大拳頭」國家那麼流利似的！我以為信服「大拳頭」者的口才的固有觀念，仍是上述那種動物遺傳性的一部分。（我在此不願用畜生“Brute”一字，然而用在這裏似乎是再適當也沒有了。）

這件事的要點當然是在人類除了有鬥爭的本能外，也還有說話的本能。從歷史的意義上說來，舌頭是和拳頭或粗臂膀同其久遠的。人類之異於其他動物，便是人類能把說話跟拳腳混合應用，這就是人類特有的性格。這點似乎是說明國際聯盟、美國議會或職工大會這一類的組織——祇要是人類有機會說話的任何組織——會永遠存在着的，我們人類似乎是注定必須要先用談論的方法去決定正或誤，這並不錯，因為談論也是天使們的一個特性。所糟糕的是：當我們談論到某一個程度時，臂膀較粗的一邊便會老羞成怒，由老羞成怒而捏緊拳頭向檯一敲，揪住對方的頸項痛毆一番，然後回過頭來問那些好似陪審官的觀眾道：我對，還是他對？由茶館裏的經驗我們知道那些觀眾一定回答說：「你對，你對！」這種解決方

法祇有人類會用。天使完全以說話去解決爭端；禽獸完全以肌肉和爪牙去解決爭端；唯有人類把拳腳和說話去解決爭端。天使絕對相信公理；禽獸絕對相信強權；只有人類以為強權就是公理。兩者比較起來，談論本能或辯白是非的努力當然是比較高尚一些。我們相信終會有一天人類將完全以談論方式去解決爭端。到那時候，人類才是真的得救了。在現在我們只好暫時讓茶館方法和茶館心理去解決爭端，不管爭端是在茶館裏或國際聯盟裏解決；這兩個地方始終是一貫地同樣表現着人類的特性。

這種茶館式的解決方法，我會見到過兩次，一次是在一九三二——三三年，一次是在一九三六年。最有趣的是：在這二次的爭論中，又夾雜了人類的第三種本能——謙讓。在一九三一年那樁事件中，兩造發生了爭端，我們在茶館裏攪說是做陪審官的。起訴的原因是一造犯了偷竊產業之罪。那個臂膀粗大的傢伙起初也參加爭論，作了一次替自己辯護的演說，他說他對這鄰人已表示無上的忍耐——他是多麼有自制力，多麼大量慷慨，他是要替他鄰人整頓花園，動機是多麼純潔！但有樁可笑的事情，當他一邊在督促我們繼續談論下去時，一邊却溜出屋外，在那偷來的產業四週築了一道籬笆，然而回來請我們去看看他的行徑是否正當。我們都去看，我們看見他把那道新築的籬笆，還在慢慢地向西擴大開去，籬笆在這時候還繼續不斷地移動着呢，『好吧！我對，還是他對？』我們的判決是：『你錯了！』——我們說這句話確有一點輕率。於是那個臂膀粗大的傢伙以為他在大庭廣衆之間遭了凌辱，他的謙讓之心受了冤枉，他的榮譽

遭了沾污，便提出抗議。並且又生氣又驕傲地走出會場，用着帶譏笑的卑視態度把鞋上的塵埃掃去，認為我們都不够朋友。試想這樣的一個傢伙居然以為是受了凌辱！所以我說，謙讓這第三種本能把事情弄得愈加複雜。這次之後，這間以科學方法解決私人爭端為標榜的茶館便失掉了大部份的威信。

後來我們在一九三六年又去評判另一個爭端。另外一個臂膀粗大的傢伙說，他要把這次爭論的始末和盤托出，要求大家主持正義。我聽得『正義』一詞，不禁打了一個寒噤。我們鑒於局勢的惡劣和我們陪審官之才能不足，所以早具戒心。但因為我們決心要表明我們確是名符其實的公正裁判者，所以幾幾乎全體一致地當面對他說，你的行為是錯誤的，是恃強凌弱的。他也以為他是受了凌辱；謙讓之心受了冤枉，榮譽受了沾污。於是他即揪住對方的頸項，拖到外邊把他殺死，然後回轉來問我們道：『我對，還是他對？』我們齊聲道：『你對，你對！』一邊還深深地向他鞠了一躬。他還是不滿足，又問我們道：『現在我可有資格做你們的朋友嗎？』我們都像茶館裏顧客一般，囁道：『你當然有資格做我們的朋友！』殺人者是多麼謙遜呵！

還是救主降生後一九三六年的人類文明。我想法律和正義的演進，在最古的時候，當我們還是野蠻人的時代，一定也有着上述那種情形。由茶館式的解決方式演進到最高法院——在那裏被判罪者並不能抗議說他是受了凌辱——似乎已經過了一個很長時期的發展。十年前當我們創辦那茶館時，我們以

爲我們是走上文明之路了，可是一個更明慧的上帝，一個認識人類和人類的主要性格的上帝，也許早就預料到中途會發生挫折的。他也許起始就知道我們一定會失敗，一定會躊躇不前，因爲我們還祇是半開化的人類。現在茶館的威信已經失掉，我們又回復了從前的行爲，像森林中的野蠻人一樣，互相攻擊，揪住對方的頭髮，咬着對方的肉……但我並不完全絕望。因爲謙讓或廉恥這種本能究竟是好的，談論也是好的本能。在我看來，現在的人類是完全不知道什麼叫做羞恥。但我們還是應該繼續假想着我們是有廉恥觀念的，繼續去談論吧，讓我們這樣一直談論下去，總會有一天能夠達到天使那種幸福的境地。

第六節 論靈心

你也許說人類的靈心是造物主最高貴的產物。這話大都數人是以為如此的，尤其是指像愛因斯坦的那種靈心一般，能以一個長的數學方程式去證明彎曲的空間。或像愛迪生的靈心那樣，發明留聲機和活動影戲，或像其他物理學家的靈心那樣，能測量出一顆行近地球或遠離地球的星辰的光線，或去研究無從捉摸的原子構造，或是像彩色電影攝影機發明家的靈心一樣，和猴子的無目的的，善變的，暗中探索的好奇心比較之下，不得不使我們承認我們確有一個高貴的，偉大的靈心，有一個能夠了解這宇宙的靈心。

然而普通的靈心祇是可愛而不是高貴的。如果人類的靈心都是高貴的，那麼我們將變成完全合理的動物，沒有罪惡，沒有弱點，也沒有錯誤的行為。如果真是這樣的話，這世界將變成一個多麼乏味的世界！我們一定會變成極討厭的動物。我是一個人性主義者。所以一無罪惡的聖人引不起我的興趣。而在我們的不合理中，自相矛盾中，愚笨中，戲耍和假日的歡樂中，成見中，頑固中，和健忘中，我覺得我們都是可愛的。如果我們都有一個十全十美的頭腦，則我們在每一新年裏便無用作新的計劃。當我們在大除夕回想起新年裏所決定的計劃時，我們發現我們只做到了三分之一，另外三分之一不會實現，還有三分之一則已經忘却了。人生之美便在這裏。一個計劃如果可以完全實現，便不能引起我們的興趣。一個將軍如果預先知道可以絕對獲勝，連雙方死傷的確數也能預料得到，他對戰事便會失掉興趣，還不如把它放棄不幹爽快些；下棋的人，如果知道對方的靈心——不管是比他好的，壞的，或平常的，——而無錯誤，便不會再想下棋。如果我們看小說時，確知書中每個人物的未來靈心動作，因此而料到小說的最後結果，那麼所有的小說便無一讀之價值了。閱讀一部小說，便是在追求一個多變動的，不可測度的靈心，這個靈心由一條以許多連續發生的情勢而造成的迷路，在相當的時候，實現其不可測摸的決定。如在小說中寫一個嚴竣的，無寬恕心的父親，假如一直沒有寬容子女的時候，在我們看來便不再像是一個人，甚至是一個不忠實的丈夫。如果永遠是這樣的話，不久就會失掉讀者的興趣。你可以假想一位驕傲的作曲家，人家無論怎樣規勸

他，總不願替某一位美麗的女人寫一齣歌劇。可是當他一聽見有一位他所憎惡的作曲家想做這件工作時，便會馬上答應的。或試想一位科學家，發願不把他的著作刊在報紙上，可是一看見一位和他競爭的科學家弄錯了一個字，他便會忘掉自己所定的規律，拿着作品去發表。這裏，我們把握到人類靈心底特性了。人類底靈心是不合理的，是固執的，偏見的，是任性的，是不可預料的，因此也就可愛。如果我們不承認這個真理，那麼我們費去一百年在人類心理學上的研究工作，便不能算為有結果。換言之，我們的靈心仍保存着人猿智力上那種無目的，暗中摸索的性質。

請試看人類靈心的演進程序。我們靈心的功用原本是一個覺察危險而保全生命的器官。而它的終於能夠體會邏輯和準確的數學方程式，僅是一樁偶然的事。我們的這個靈心確不是為這種功用而創造的。它的原來功用是僅想嗅嗅食物。但除了嗅嗅食物外，如也能嗅嗅一個抽象的數學公式，那是固然也不壞。以我的觀念，人類的頭腦是像一條章魚或海盤車，長了一些觸角以便摸索真理，待摸到後就把他吃掉。（我對其他動物的頭腦觀念也是如此。）我們今日總說「摸索」真理（“Feeling”）而不說「思索」真理（“Think”）。腦部及其他的感官就是摸索用具。頭腦的觸角怎樣摸索真理，在物理學上有着一個很奧妙的現象，正如眼睛網膜中的紫色怎樣感光一樣奧妙。當頭腦每次和其他有關的知覺器官脫離聯繫，從事所謂「抽象的思維」時，當每次離開詹姆斯（W. James）所謂知覺的現實（Perceptual rea-

ity) 而逃進意念的現實世界 (The world of conceptual reality) 時，它的活力消滅了，人性也消失了，也退化了。我們都被一種錯誤的見解所困惑，以為靈心的眞真功用便是思維，如果我們不更正我們對「思維」這個名詞的錯誤觀念，我們一定會在哲學上造出很笨拙的錯誤。當一個哲學家走出他們的書房，去觀察市場上的往來羣衆時，這個錯誤的見解一定會使他感到幻滅，好像思維與我們日常的行爲是很有關係似的。

已故的羅賓孫 (James harvey Robinson) 在創造中的靈心 (The mind in The making) 裏會經想證明我們的靈心是怎樣由於四個基本階段而產生，他以爲人類的靈心，是由於動物的靈心，野蠻人的靈心，孩童的靈心，和傳統的文明人的靈心，漸漸產生出來，現在在這四個基本階段上進展着；他同時又更進一步說，如果現代的人類要想把文明繼續發展下去的話，我們還須產生一個更善於批評的靈心。我的思慮比較科學化的時候，頗贊同這個見解，可是在比較明慧的時候，却懷疑這個階段在一般的進步上是否能辦得到，或甚至是否適宜。我頗願讓我們的靈心，像現在一樣地不合理下去，這是可愛的。我不願見到我們在這世界上都變成十全十美合理的人類。我不相信科學的進步嗎？不，我不信任聖者的境界。我反對智識嗎？或許是，或許不是，我祇是愛好人生，因愛好人生，所以我極端不信任智能。你可以幻想出一個完美的世界，在那裏報紙上沒有殺人的新聞，因爲那時大家都是無所不通，無所不知，因此沒有一所

房屋會發生火警沒有一架飛機會失事沒有一個丈夫會遺棄他的老婆沒有一個牧師會跟歌女私奔沒有一個皇帝會因戀愛而犧牲皇位，每個人的心思都千篇一律，大家都各照着他自己在十歲時所決定的計劃去實行，絲毫不苟——這麼一個幸福的人世還是省了吧！在這麼一個世界裏，人生的一切興奮和騷動全都消滅了。世界沒有文學了，因為那時已沒有罪惡，沒有錯誤的行為，沒有人類的弱點，沒有混亂的情慾，沒有偏見，沒有不規則的舉動，最壞的是，沒有令人驚異的事物。那就等於四五萬看客在看他們預先已知道那一隻馬得錦標的跑馬比賽一樣，而毫無趣味。人類易生錯誤的本性是人生色彩的精粹所在，正如跳浜跑馬比賽上的出冷門一樣的有興趣。試想約翰生博士 (Dr. Johnson) 如果沒有他的固執偏見，將成爲怎樣一個人？如果我們全是十全十美合理性的人類，那麼我們非但不能變成十全十美的智者，反而將退化而成自動機器，而人類靈心也祇在記錄某一些衝動，像煤氣表那樣機械地記錄下來。這便是不人道的行爲，而不人道便是不好。

讀者或許疑心我在故視罪惡爲美德，竭力替人類的弱點辯護。這是不對的。如果我們一方面有了一個完全合理的靈心，而獲得了合理完美的行爲，另一方面，却會失去了人生的歡樂和色彩。跟一個具着美德但是平凡模樣的丈夫或妻子同過一生，是再無聊也沒有的事。我相信種種極其合理的人類所造成的社會，確是適於生存的，但我疑惑在這種情境之下的生存是否值得。我們固然要想盡種種方法去造成一

個有秩序的社會——可是我們却不要一個太過於有秩序的社會。我想世界上，也許螞蟻這種動物，是最合理的動物。牠們無疑地已經創立了一個十全十美的社會主義國家，在這種制度之下生活了近一百萬年。如單以合理的行爲方面而論，我想螞蟻應當佔第一位，人類佔第二位。（但我還是懷疑我們是否有這個資格）螞蟻是一種耐勞的，健全的，好儲蓄的，肯節儉的動物。牠們的生活都受着社會的統制和自我的訓練，但是我們却不然。牠們爲了國家或社會，肯一天工作十四小時；牠們祇知道義務而很少想到權利；牠們有恒心，有秩序，有禮貌，有毅力，尤其有着更嚴明的紀律。人類在紀律方面是拙劣的標本，拙劣到連做博物院裏的標本也够不上。

你可以跑到名人紀念堂去看看那些陳列在甬道上的偉大人物的雕像，你便能覺得在他們的一生中合理行爲是最缺少的東西。那個愛上克麗奧巴德（Cleopatra）的該撒（Julius Caesar）——高貴的該撒，他的行爲因爲太不合理了，幾乎爲了一個女人而忘掉了帝國。（安東尼（Anthony）却是完全忘掉帝國的。）那個摩西——在一怒之下，把他那花了四十天工夫跟上帝在西乃山上銘刻的神聖石版敲碎，以這一點而論，他並不如那些叛棄上帝去崇拜金犢的以色列人更有理性。那個大衛王（King David）——有時殘暴，有時慷慨，有時虔誠，有時褻瀆，有時敬拜上帝，有時犯罪，後來寫了詩篇來表示懺悔，從新敬拜上帝。所羅門王（King Solomon）——他是智慧的象徵，但對他的兒子却一籌莫展——孔子

——他回答一個賓客說，他不在家，等那客人剛走到門口時，他又在樓上唱歌，使客人知道他確是在家：
……耶穌在——喀西馬尼流淚，在十字架上懷着疑心。……莎士比亞——把「次好的床」遺贈給他的老
婆……密爾頓（Milton）——因為不能和他十七歲的妻子共同生活，寫了一篇離婚的論文，後因受人
攻擊，便在自由請願書（“Areopagitica”）一文裏替言論自由辯護。——歌德（Goethe）和他的夫人
在禮拜堂舉行結婚禮時，他們那十九歲的兒子就站在旁邊看。史威夫脫（Jonathan Swift）和史黛拉
（Stella）……易卜生（Ibsen）和巴達治（Emilie Bardach）（他保持着合理的行爲——這對他是
有益的）……

統治這世界的是熱情，不是理智，這已是很明顯了。所以使這些偉大人物都成爲可愛者，使他們有人
性者，實是他們的缺乏「理性」，而不是「合理性」。中國人爲他們祖先所寫的訃聞和傳記，大都是無趣
味的，不正確的，所以不堪一讀，因為他們已把他們祖先寫成變態的，完全僞善人。——他們對於我所著的
吾國與吾民最大的批評是：我把中國人描寫得太有人性了，因為我把他們的長處和缺點都描寫出來。他
們（至少那些小官僚們）相信如果我能把中國寫成一個樂園，只有儒家聖賢居住着，永遠過着和平和
理智的幸福生活，我就能够替祖國做更有力量的宣傳。官僚們的愚蠢真是沒有辦法。——傳記之有魔力和
傳記之值得一讀，全在其表現偉大人物所具和我們相同的人性方面的特性，傳記裏面每一個不合理的

行爲，都能顯示其更有真實性。斯德拉齊（Lyttou, Strachey）作品之所以成功，便是他在描寫人物時能注意這一點。

英國人的健全靈心，可以作極佳的例證，英國人對於邏輯尙欠高明，但是他們的頭腦，却有着很好的觸角去察覺危險，保全生命。不過我在他們的民族行爲上或他們的理性的歷史裏，這還不出合於邏輯的東西。他們的大學，憲法，英格蘭教會，都是雜湊成章的東西，因為它們都是在歷史的發展過程中逐漸累積起來的。不列顛帝國的力量就是在於英國人的腦筋欠高明，在於他們完全不能了解別人的意見，他們深信英國人的工作方法是唯一正當的方法，英國人的食品是唯一精美的食品。英國人如一旦懂得了講道理，並失去了倔強的自信心時，不列顛帝國便會傾覆滅亡。一個人如果對自己尙且懷疑，便不能出去征服世界。我們全然不能了解英國人對他們國王的態度，一方面如此忠誠，和真實敬愛；但也就是他們剝奪了國王的言論自由，毫無顧忌地告訴他行爲要謹慎，否則「滾你的蛋」……英國在伊利莎伯女皇時代，需要海盜來保護帝國，他便居然能够有着相當數目的海盜以應付當時的局勢，因而也就崇敬他們。英國在每一時代都能在適當的時候，有着適當的同盟國，對付着相當的仇敵，從事適當的戰事，可是她總用着一個不適當的名稱。英國人從不依邏輯去行事，而是靠着他們的觸角去行事的。

英國人有着紅潤的膚色，無疑地這是由於倫敦的霧和玩板球戲的結果。這麼一個健康的皮膚在他

們思想上當然佔着極重要的地位，換句話說，在他們摸索中過着一生的程序上佔着重要的地位。英國人之用他們健康的皮膚去思想，正如中國人用他們的偉大的肚腸去思想一樣。這一回事，凡是中國人大都是承認的。我們中國人以為我們確是用肚腸去思想的；我們說一個學者有學問便稱他為『滿腹思想』、『滿腹經綸』、『滿腹詩文』。此外還有『滿腹』的『牢騷』、『憤怒』、『悔恨』、『鬱悶』或『期望』等話。中國的情人分別之後寫信時總說『愁腸百結』或在別離的當兒說『肝腸可斷』。中國學者把一篇文章或演詞的大意想好，而還沒寫上紙時，我們便說他們已打好了『腹稿』。他們已經把他們要寫的東西在肚裏安排好了。這一點是絕對科學化的，可以拿出證據來。尤其是在現代心理學家對於我們思想的情感性質，和構造更為明瞭的今日。可是中國人並不要科學上的證據。他們只要肚裏有數。中國曲調的情感性質，全由唱曲者的橫隔膜下發出來：如果你不懂得這個，你就無法了解中國音樂及其濃厚的情感色彩。

我們在研究自然的宇宙或和人類無關的任何東西時，概不應該否認人類靈心的偉大才能。我對於科學的成就很是樂觀，可是對於善批評的靈心在應付人類事件時，或對於人類達到一種超過情感支配的寧靜和理解的地地時的發展，却懷着較小的希望。以我個人的意思，人類也許已經達到崇高的階段，但是從社會集團這方面說來，人類還是受着原始時代的情感所支配。因之，在進化的進程上有時不免要開

倒車野蠻的本能有時要暴露出來，瘋狂的行為和集團的歇斯的里亞有時也要產生出來。

我們既然了解了我們人類的弱點，所以更有理由可以咀咒那許許多多的懷蛋。即利用我們的弱點來煽動我們參加二次大戰的懷蛋；那個灌輸仇恨心理（我們之間的仇恨已經太多了）的人；那個稱訟自誇和自私（這一種東西本已不少了）的人；那個利用我們人類的頑固和種族觀念的人；那個在訓練青年時取消上帝第五誡的人；那個推崇殘殺和戰爭（好像我們還不够好戰似的）的人；和那個煽動我們人類的情慾（好像我們還不够像禽獸似的）的人。這種懷蛋的靈心，無論是怎樣的機巧，怎樣的聰明，終於是禽獸的靈心。智慧的優美精神被一只禽獸或一個魔鬼絆纏着，這種情形我們現在方知道。也是我們的動物遺傳性之一；或也可說：智慧的優雅精神拿着一條破舊的皮帶暫時把這個魔鬼縛住，使之馴服。不過這條皮帶隨時有扭斷的可能，魔鬼也隨時可以獲得自由，在『和散那』（Hosanna——希伯來頌讚上帝之聲或祈禱之語——譯者註）的頌讚聲中，偏淨天（Juggernaut——印度神話中昆濕奴神 Vishnu 第八化身克哩斯那 Krishna 的稱號，每年的紀念日，人民以巨車載其偶像遊行各處，如信徒有自伏地下被車輾死得往天國——譯者註）的車子將毫無顧忌地在我們身上輾過去，暗示着我們是始終如何的近於野蠻，和我們的文明是多麼膚淺。於是世界將變成一個偉大的舞台，在舞台上，摩爾人（Moors）將殺死基督徒，基督徒將弄殺摩爾人，黑種人將攻擊白種人，白種人將殺死黑種人，野鼠將由溝渠裏

跑出來吃人類的屍身，鷹鳥將盤旋於一個豐盛的人肉宴席上——這一切不過是要提醒我們，使我們知道動物間的關係罷了。大自然是善於做這種實驗的。

精神分析學家在醫治有精神病的病人時，常常使他們回憶過去的事情，使他們用客觀的眼光去觀察他們自己的生活。所以人類如果對於他們的過去多多回憶一下，這對於他們自己的駕御力也許會有更大的進步。我們如果知道，我們有一個動物的遺傳性，以及跟禽獸相差無幾，我們或許就會曉得怎樣去抑止那些禽獸般的行爲。我們有了這個動物遺傳性，（使我們更容易在動物寓言和諷刺文章裏，如伊索寓言（Aesop's "Fables"）喬塞的禽鳥國會（"Parliament of Fowles"）史威夫脫的格羅弗遊記（Swift's Gulliver's Travels）和佛郎士的企鵝島（Anatole Frances "Penguin Island"）等裏邊看見我們的原形。這些動物寓言在伊索時代固很合時宜，就是在救主降生後四〇〇〇年仍舊是很適合的。我們有補救的方法嗎？那善於批評的靈心是太淺陋，太冷酷了，要用這個靈心來思考是不能得益處的，智理也沒多大用處；只有那種合理的，有理性的精神，那種溫暖的，朝氣的，情感的，直覺的思想，跟着同情混合起來，才不至使我們重復退化到我們祖先的典型。只有去把我們的生命發展起來，和我們的本能調和着，我們才會得救。我們爲培植我們的感覺和情感，比之教育我們的思想是更爲重要的。

第四章 論近人情

第一節 論人類的尊嚴

我在前一章裏已經討論過人類的不免一死和在動物界裏的地位，以及人類文明本質上因此而發生的後果。可是我們覺得這個輪廓還不完全。我們還需要一種用以造成一個關於人類天性和人類尊嚴二者聯合而成的圓滿觀念。噢，有了，人類的尊嚴——這就是我們所找尋的名詞！我們必需對這一點多加說明，我們必需了解這尊嚴是由什麼東西所造成，否則就會纏誤，而失掉牠的踪跡。尤其是在二十世紀的現代和下一代，我們隨時有失掉我們尊嚴的危險。

如果你一定說我們是動物，那麼你以為人類是最奇妙的動物嗎？這一點我很同意。只有人類發明了一種文明，這就是難能可貴的事情。世間也許有形式更優良，構造更完美的高超動物，如馬就是一例；其他如獅子，則有着更優美的肌肉；狗有着更靈敏的嗅覺，更馴良，更忠義的心地；鷹有着更銳利的視覺；鴿子有着更清晰的方向感覺；螞蟻有着更節儉，更有紀律，更有勞作的 ability；鳩和鹿有着更溫順的脾氣；牛有着

更大的忍耐性和滿足性；百靈有着更悅耳的歌喉；鸚鵡和孔雀有着更美麗的服飾。最後還有猴子有着一種更好的才能，使我比較喜歡猴子而不喜歡上述那些動物；人類因有一些猴子的好奇心和聰明，所以我就寧願做人。就算螞蟻像我上面所說的，比我們有着更合理，更有紀律的社會，有着一個比今日西班牙更穩固的政府，可是它們沒有圖書館和博物院，是不是？假如螞蟻或象有一日發明一個大望遠鏡，或發現一顆新行星或預知月蝕的時候，或海豹假如能有一日發現微積分學，或海獺能夠開濬巴拿馬運河，我便要把錦標贈給牠們，稱它們為世界之主和宇宙之主宰。現在我們覺得很可自負，不過，這可以使我們足以自負的究竟是什麼東西？和人類尊嚴的精華究竟在那裏？最好都把它探索出來。

我在本書的卷首已約略暗示過，這種人類的尊嚴是由放浪者（中國文學上所尊敬的人物）的四種特質所造成。就是一種嬉戲的好奇心；一種夢想的能力；一種糾正這些夢想的幽默感；一種在行為上任性的，不可測度的質素。這些特質併合起來便是由美國的個人學說所蛻變而來的中國人的觀念。中國文學上所表現的放浪者是一幅極其生動的個人主義者的肖像，擁戴美國個人主義最有力的文學家灰特曼（Walt Whitman）之所以被人家稱為「偉大的開逸者」確是有來由的。

第二節 近乎戲弄的好奇心：人類文明的勃興

人類的放浪者怎樣開始去爬上文明的山巔？他的遠大的前程，或他的發展中的智力，事先可有一些甚麼朕兆？這問題的答案，無疑地便是人類有一種嬉戲的好奇心，他開頭就用他的雙手去摸索，把一切東西都翻過來考驗研究，像猴子在閒逸的時候把同伴的眼皮或耳朵撥開來，捉一捉虱，或竟是無目的地翻着玩玩。你到動物園去看一對猴子在彼此玩弄耳朵，便可意會到一個牛頓或一個愛因斯坦的前程。

人類以手去做嬉戲摸捉的活動形像，實是一個科學上的真理，而不僅是一個形象。當人類能夠把身體直立起來，變成了兩足動物後，他的雙手已得到了解放；人類文明的根基就這樣造了起來，我們甚至在貓的身上，當它們的前肢不必擔負走路和支撐身體的任務時，也常可以看見這種嬉戲的好奇心。貓和猴子都有產生文明的可能，祇可惜雖然猴子的手指因為攀握樹枝，已經有了特異的發展，而貓掌依然還是一個掌——一塊塊的肉和軟骨造成的東西。

讓我暫時忘掉我不是一個及格的生物學家，而由這二只手的解放來考據一些人類的文明興起，因為我有幾句話要說，不過這話也許已經有人說過亦未可知。直立的姿勢和雙手的解放發生了極重大的後果。這使人類開始能夠運用器具，產生了謙遜的意識，而且征服了女人；在這方面也許還有語言的發展，以及嬉戲的好奇心，和探索本能的增強。大家都知道人類文明是由發現器具而開始，而這種發現就是因為人類曉得怎樣運用他的雙手的結果。當那隻大人猴的一部份身體由樹上伸下來時（也許因為他的

身體太笨重吧，牠的進化有二種趨向，不是變成用四只脚走路的狒狒，就是變成學用二只後脚走路的猩猩。由此可以猜到人類的祖先一定不是狒狒，因為狒狒的前掌太忙了。在另一方面，猩猩至少已經能夠直立起來，因此二只手可以得到自由，這種自由在全世界的文明發展上，它的意義是多麼重大啊！那個時候，這人猿一定已經學會用手去採摘果子，而不必再用他的大頭。不久之後，他就居住在高崖上的山洞裏，能搬起石頭，由崖上滾下來攻打他的敵人。這是人類所用的第一個器具。我們可以想像到牠當時怎樣地無時無刻用雙手去探索操縱，漫無目的地攫取着各式各樣的東西。他在漫無標目的摸索之中，偶然摸到一些尖銳的燧石或凹凸棱角的石塊，而發覺比圓形的石塊更適於鬥爭殺戮。把東西翻覆察看的簡單動作，例如：看看身後或耳前的簡單動作，一定已經增加了他對一切東西的思考力，因而增加了他腦中的印象，於是他的頭腦的前部因受刺激而發育起來。

我相信人類對於性慾方面的羞怯觀念——這在動物是完全沒有的——其原因也是由於這種直立的姿勢。因為這種直立的姿勢（造物主在創造萬物的時候也許不會有過這個意思）使身體後面的某些部份，立刻變成了身體的中心，而本來是在後邊的東西，現在却在前面了。此外還有其他不良的部位調整與這種新姿勢有關，這些不良的部位調整尤其影響到女人，使她們時常發生流產及月經方面的煩悶。依解剖學說來，我們的肌肉構造原本是根據四足動物而成。例如，當母猪懷胎的時候，牠就很合理地將

她的胎兒由身上的橫脊骨懸掛下來，像已洗滌乾淨的衣服懸掛在一條繩索上一樣，重量的分配非常均稱。如果要懷孕的女人直立着，正如把那繩索垂直起來，而仍希望掛在上邊的衣服保持着原來的地位。我們的腹膜肌肉是極端不適於這種姿勢的；如果我們本來是兩足動物，那麼這種肌肉一定會很適宜地連在肩膀上，而一切也比較合理稱職。對於人類的子宮和卵巢的構造有着相當研究的人，在看見這些東西能保持原來的位置並且發生了它們本來的作用，而並沒有脫節和引起更多的月經煩擾等等時，應當感覺奇怪。月經的整個神祕現象還沒有人有過滿意的解釋，可是我却非常相信縱使卵巢裏的卵子有按期更換的必要，我們敢說這種機能的現時程序實是太不適當太冗長和太痛苦，我相信現在這些缺點都是二足的姿勢所造成。

於是便發生了女人屈服的事情，而人類社會及其現在的特徵或許也就這樣發展起來。假如人類的母親能以四足走路，我想決不會被她的丈夫所征服。這裏有着二種力量同時在進行。在一方面當時男女已經是閒逸的，好奇的，嬉戲的動物，好色的本能有了新的表現。接吻還不够快樂或完全美滿，這點我們可由二只黑猩猩用堅硬的，突出的下顎互相接吻的情形看出來。可是有了手却產生出一些較靈巧較溫柔的新動作，輕拍，撫摩，搔抓，擁抱，這些完全是因為互相捕捉身上的虱子而偶然發現的。假如我們多毛的人類祖宗身上沒有虱子，我相信世界上一定不會有抒情詩這類東西產生，所以這對於好色本能的發展一

定是有着很大幫助。

在另一方面，那二足而懷孕的母親，現在須過着長期的，微弱無力的，一籌莫展的生活。在較早的時候，當人類對於直立的姿勢還沒有完全的適應時，我知道那懷孕的母親如要帶着她的重負到各處去走動，是很困難的，尤其是在腳腿和後跟還沒有完全改變成功，盤骨還沒有向後突出，而使前面的負擔可以平衡的時候。在最早的時期，直立的姿勢尙是拙劣不便的，所以一個洪積期的母親一定會在沒有人看見的地方匍匐而行，以減輕其背脊的痠痛。人類的母親因為有了這些不便利和其他方面的女人的困難，於是便開始運用其他的手段，而以愛情為媒介，但因此便失掉了她的一些獨立精神。她在這種困於牀褥的時候，當然需要人家的安慰和體貼啊！並且直立的姿勢使嬰孩難於學步，因此總須經過一段長的嬰孩時期方能走路，但小牛或小象幾乎一出世就會走路，而初生的嬰孩却要二三年的工夫才能學會。擔任養育嬰孩的責任除了母親外還有更適宜的人嗎？（註一）

於是人類走上了一條簇新的發展之路。廣義的性問題開始渲染了人類的日常生活；人類社會就是依據這一個事實而發展起來的。女人比其他的雌性動物——黑女比雌虎，伯爵夫人比雌獅——更有着女人特俱的女性化，更始終不變地成為女性。在文明的意義上說來，男女開始有了明顯的分野；從前是男人在注意修飾，現在却是女人在專意修飾了；她們第一步想必是把臉上和胸前的毫毛拔去。這不足為怪，

純然是生存策略之一，在動物間尤其明顯。老虎有攻擊的策略，烏龜有退避的策略，馬匹有逃走策略——究其目的，無非是求生存。女性的可愛和美麗，以及溫柔的和狡猾的手段，在生存的目的上自有其價值。男人有着較強壯的臂膀，跟他們戰鬥是不能取勝的，所以唯有賄賂他，諂媚他，博他的歡心，這便是現代文明的特性。女人不用抵抗和進攻的策略，而用迷惑的手段，不用武力去達到她的目的，而盡力用溫柔的方法去求實現。所以總括的說，溫和即文明。我認爲人類的文明是由女人開始的，而不是由於男人。

同時，我也認爲在說話（即今日之所謂語言）的進展史上，女人也比男子佔着更重要的地位。說話的本能在女人是得天獨厚的，所以我深信她們對於人類語言的演進，一定有着比男人更重大的貢獻。我想古代的人類一定是沉默寡歡的動物。當男性人猿離開洞穴去打獵時，鄰居的女人在她們的洞穴前無所事事，一定談論威廉是否比哈羅好，或哈羅是否比威廉好，或是哈羅昨晚多憤得討厭，他性子多麼暴躁。我想人類的語言必就是這個時候開始，此外別無他途。人類以手去取食，使顎部不必再擔負去拿食物

的任務，結果使顎部逐漸低平，逐漸變小，這對於人類語言的發展也有很大的幫助。

不過，這種姿勢最重要的結果，是把二手解放了，使它們可以把東西拿起來觀察研究，像猴子捉虱爲樂那樣。這種動作便是研究精神發展的起點。今日的人類進步大抵還須歸功於捕捉那些擾亂人類的虱子。一種好奇的本能也發展出來了，使人類的靈心可以很自由地，用嬉戲的態度去探究各種題目和社會

疾患。這智能上的活動和尋索食物並沒有關係，而完全是一種人類精神上的訓練。猴子捉虱的目的，不是想把它們吃掉，而是當一種遊戲玩着。這便是有價值的人類學術和智識的特徵，對事物本身發生興趣，心中存着嬉戲的，閒逸的慾望，想把它們了解。而並不是因為那種學問可以直接使我們的肚子不餓。（如果這裏有自相矛盾的話，那麼，以中國人的立場來說，我對於自相矛盾這件事是覺得快活的。）我以為這是人性的特徵，對於人類尊嚴有着極大的幫助。追求智識的方式，不過是一種遊戲；所有一切偉大的科學家，和發明家，以及創立過有價值的偉大事業者，他們都是如此的。從事醫學研究的人覺得對微菌所引起的興趣比對人類更大；天文學家很起勁地記錄一顆距離我們有幾萬萬里遠的星辰的動作，雖則這顆星辰對於我們人類一些沒有關係。一切動物，尤其是年輕的，都有這種遊戲的本能，但也祇有人類把這種嬉戲的好奇心發展到值得重視的地步。

因此，我痛恨一切的檢查員，以及想統制我們思想的機關或政府。我相信這種檢查員和統治者是在有意無意間侮辱人類的智慧。假如思想自由是人類心智最高貴的活動，那麼壓制思想自由應是人類最卑鄙的舉動。尤里披第（Funides）對於奴隸一詞所下的定義也就是一個喪失思想自由或意見自由的人。所以每一個專制政體便是製造尤里披第型奴隸的大工廠。我們在這一世紀的世界裏，在文化的國度裏，不是有着很多的奴隸例證嗎？所以每一個專制政體，不問它是什麼方式，在智慧方面總是退化

的。在中世紀時代，尤其是在西班牙的宗教肅清時代，更可以得到這種現象。短視的政治家或傳教士也許以為信仰和思想的一致會有助於和平和安寧，可是由歷史的眼光看來，其結果會使人類的性格消沉下去。專制者對於一般的人民一定抱着極度的輕視，他們不但要控制一個民族的外表行為，並且也想統制人民內心的思想信仰。他們有一種很歪曲幼稚的念頭，相信人類的心智都可以適應這一種一致的規定，相信他們會依着政府宣傳官或宣傳部長的訓令，照着命令去喜歡或憎惡一本書，一首大樂曲，或一本電影。每一個專制政府都想要把宣傳和文學混合起來，把那崇拜活的統治者思想和宗教思想混合起來。無論如何，這是辦不到的，如果思想的統制者和人類的天性違背得過分，即等於他們在散播失敗的種子。孟子說：『君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。』世界上的強盜，再沒有比劫奪我們思想自由的罪惡更大的了。如果我們失掉了思想自由，那還不如匍匐而行，承認兩足走路是一個錯誤，而回到三萬多年前的原來姿勢。依孟子的話講起來，人民怨恨這個強盜，比之統制者的蔑視人民，其程度是一樣的厲害，也一樣的深刻。強寇劫去的東西越多，人民越恨他。世間再沒有一種東西可以比我們智能上的，道德上的，或宗教上的那種信仰更寶貴，更個人化，更親切，所以那個剝奪了我們信仰自由的人，必引起我們心裏最深的痛恨。但是這種愚笨行為在專制者是很自然的，因為專制者根本是智能上的退化份子。人性的反動力和人類良知的不可征服的自由，總會有一天反過來對專制的統治者給以一個打擊。

【註一】這種父母的養育時期是越來越延長的，一個六七歲的野蠻小孩子，差不多可以自立了，而文明社會的孩子，却需二十多年的工夫去作求生的準備，甚至在二十多年的教育之後，他還得從頭學習過。

第二節 論夢想

有人說過，不知足是神聖的；我却以為不知足是人性的。猴子是第一號的陰沉動物，在動物中，我只看見黑猩猩有一個真正憂鬱的面孔。我往往覺得這種動物很像哲學家，因為唯有哲學家才有憂鬱和沉思的表情。牛似乎不會思想，至少似乎不在推究哲理，因為它們看起來是那麽知足；象也許會懷着盛怒，可是它們那不斷擺動象鼻的動作似乎代替了思想，而把胸懷中的一切不滿都排除。唯有猴子能够顯示出澈底討厭生命的表情。猴子是眞够偉大啊！

九九歸原的說起來，哲學或許是由討厭的感覺而開始。無論怎樣，人類的特徵便是懷着一種追求理想的期望，一種憂鬱的、模糊的、沉重的期望。人類住在這個現實的世界裏，還有夢想另一個世界的能力和傾向。人類和猴子的差異點也許是猴子僅僅覺得討厭無聊，而人類除討厭無聊外，還有着想像力。我們都有一種脫離舊轍的慾望，我們都希望變成另一種人物，大家都有着夢想。兵卒夢想做伍長，伍長夢想做上尉，上尉夢想做少校或上校。一個氣魄寬宏的上校是不把上校當做一回事的，用文雅的詞語說起來，他僅

僅稱之爲服務人羣的一個機會而已。在事實上講起來，這種工作確沒有什麼別的意義。老實說，瓊克勞馥（Jean Crawford）對於自己並不像世人那麼的注意，珍妮蓋諾（Janet Gaynor）對於自己也不像世人那麼的注意。世人對一切偉人說，『你們不都是很偉大嗎？』如果那些偉人真正是偉大的，他們總會回答道『偉大又算什麼呢？』所以這個世界很像一家照菜單另點的餐館，每一個顧客總以爲鄰桌顧客所點的菜餚，比他自己所點的更有味，更好吃。一位現代中國大學教授說過一句諛語，『老婆別人的好，文章自己的好。』在這種意義上說來，世間沒有一個人會感到絕對的滿足的。大家都想做另一個人，只要這另一個人不是他現在的自己。

這種特性無疑地是由於我們有想像力和夢想才能。一個人的想像力越大，就越不能得到滿足，所以一個富於想像力的小孩，往往比較難於教育；他常常像猴子那樣陰沉憂鬱，而不像牛那樣地感到快樂知足。同樣離婚的案伴在理想主義者和富有想像力的人們當中，一定比無想像力的人們多。一個理想中的終身伴侶的幻想會生出一種不可抗拒的力量，這種力量若在缺乏想像和理想的人們便永遠不會感覺。籠統地說來，人類有時也被這種理想的力量引入歧途，有時則輔導上進；可是人類終是完全靠這種想像力而進步的。

我們曉得凡是人類都有志向和抱負。有這種東西是可貴的，因爲志向和抱負大都被視爲高尚的東

四無論個人和國家都有夢想，我們的行動多少都依照夢想而行事。有些人比一般普通人多做了一些夢，正如每個家庭裏都有一個夢想較多的孩子，或是有一個夢想較少的孩子。我得承認我私底下比較喜歡那個有夢想的孩子。雖則是個比較憂鬱的孩子，也沒有關係，他有時也會享受到更大的歡樂，興奮和狂喜。我覺得人類的構造很和無線電收音機相像，所差者我們收來的不是播來的音樂，而是我們自己所產的觀念和思想。有些靈敏的收音機能夠收到其他收音機所收不到的短波，因為這些更遠更細的音樂不容易收到，所以更覺寶貴。

而且我們幼時的那些夢想並不是沒有實現性的。這些夢想常和我們終身共存着。因此，如果我自己可以自選做世界上作家之一的話，我頗願做個安特生。能夠寫女人魚（"The Mermaid"）的故事，想着那女人魚的思想，渴望着到了長大的時候到水面上來，那真是人類所能感到的最深沉最美妙的快樂了。

所以，無論一個孩子是在屋頂的小閣上，或在穀倉裏，或是躺在水邊，隨處都有他的夢想，而這些夢想也是真實的。愛迪生、史蒂芬生、司各德（Sir Walter Scott）這三個人，在幼年時都夢想過。這種奇妙的夢想，結出了最優美最瑰麗的果。但是較平庸的孩子也會多少有過這些夢想。他們夢想中的幻象或許各不相同，但是他們感覺到的快樂是一樣的。每個小孩子都有一顆思慕的和切望的靈魂，懷着一種熱望去睡覺，希望在早晨醒轉來時發見他的夢想已成爲事實。他並不把這些夢想告訴人家，因為這些是他自己的。

是他正在生長的自我的一部份。小孩子的夢想當中有些較為清晰，有些較模糊，清晰者產生了迫使這夢想實現的力量；而那些較不明晰的便在長成的時候逐漸消失。我們一生中總想把我們幼時的夢想說出來，但是『有時還沒有找到我們所要說的話，我們已經死了。』

講到國家也是這樣，她也有其夢想。這種夢想可以經過許多的年代和世紀，依然存在著。有些夢想是高尙的，有些却是歹惡的。征服人家，和那些獨霸世界一類的夢想，都可說是惡夢；這種國家比之那些較有和平夢想的國家不安得多。不過另外也還有較好的夢想，夢想着一個更好的世界，夢想着和平，夢想着各國和陸共處，夢想着減少殘酷，減少不公平，減少貧窮和痛苦。惡夢常想破壞好夢，因之二者之間不斷地搏鬥苦戰。人們為夢想而鬥爭，正如為財產而鬥爭一樣。於是夢想即由幻象的世界走進了現實的世界，而成為我們生命中的一個真實力量。夢想無論怎樣模糊，總潛伏在我們心底，使我們的心境永遠得不到寧靜。直到這些夢想成爲事實才止，像種子在地下一樣，一定要萌芽滋長，伸出地面來，尋找陽光。所以夢想是真實的。

我們有時也會有混亂的夢想和不符合現實的夢想，那是很危險的。因為夢想也是逃避的方法之一：一個做夢者常常夢想要逃避這個世界，但是又不知道要逃避到那裏去。知更鳥常常引動浪漫主義者的幻想。人類有一種熱烈的慾望，想把今日的我們變成另一種人，離脫現在的常軌；祇要是可以促成變遷的事

物，一般人便趨之若鶩。戰爭總是有吸引力的，因為它使城市裏的事務員有機會可以穿起軍服，扎起褲腿布，可以有機會免費旅行；同時在戰壕裏已經渡過三四年生活的兵士，而覺得厭倦了的時候，休戰也是情願的，因為這又使他們有機會回家再穿起平民的衣服，打上一根紅領帶了。人類顯然需要這種刺激；假如世界真要避免戰爭的話，最好各國政府行一種制度，每隔十年募集二十歲至四十五歲的人，送他們到歐洲大陸去作一次旅行，去參觀博覽會一類的盛會。現在英國政府正在動用五十萬鎊去重整軍備，我想這筆款子儘够送每個英國人民到利維埃拉（Riviera）——（法國東南地中海邊名勝區——譯者註）去旅行一次了。他們以為戰爭的費用是必需的，而旅行是奢侈。我覺得不很同意！旅行是必需的，而戰爭才是奢侈哩。

此外還有其他的夢想，如烏托邦的夢想和長生不老的夢想。長生不老的夢想雖則也像其他的夢想一樣地模糊，但是十分近於人情，而且是極其普遍。不過人類如果真的可以長生不死，到了那時恐怕他們也要不知所為。長生不死的慾望，跟站在另一極端的自殺心理屬於同類。二者都厭惡這世界。以為現在的世界還不够好。如果問為什麼現在的世界還不够好呢？我們只要在春天到鄉間去遊覽一次，就能知道這句問話是不應該問而覺得驚異了。

烏托邦的夢想情形也是如此。理想僅是一種信仰另一世態的心境，不管它是什麼一種世態，總之只

要和現代人類的世態不同就是了。理想的自由主義者往往相信本國是國家中最愛的國家。他所生活的社會是最壞不過的社會。他依然是那個在餐館裏照單點菜的傢伙，相信鄰桌所點的菜總比他自己所點的好吃。紐約時報『論壇』的作者說：在那些自由主義者的心目中，只有俄國的清汨水閘是一個真正的水閘，而民主國家永沒有建築過水閘。當然也只有蘇聯才造過地底車道。在另一方面，法西報紙告訴他們人民說，只有在他們的國度裏，人類才找到世界上唯一合理的、正確的、可行的政體。烏托邦的自由主義者和法西斯的宣傳主任，他們的危險便在這裏。爲糾正起見，他們必須有一種幽默感。

第四節 論幽默感

我很懷疑世人是否會體驗過幽默的重要性，或幽默對於改變我們整個文化生活的可能性——幽默在政治上，在學術上，在生活上的地位。它的機能與其說是物質上的，還不如說是化學上的。它改變了我們思想和經驗的根本組織。我們須承認它在民族生活上的重要。德皇威廉爲了缺乏笑的能力，因此喪失了一個帝國，或者如一個美國人所說，使德國人民損失了幾十萬萬元。威廉二世在私生活中也許會笑，可是在公共場所中，他鬚鬚總是高翹着，給人以可怕的印象，好像他是永遠在跟誰生氣似的。並且他那笑的性質和他所笑的東西——因勝利而笑，因成功而笑，因高踞人上而笑——也是決定他一生命運的重

要因素。德國戰敗是因爲威廉二世不知道什麼時候應該笑，或對什麼東西應該笑。他的夢想是脫離笑的管束的。

據我看來最深刻的批評就是：民主國的總統會笑，而獨裁者總是那麼嚴肅——牙床凸出，下頷鼓起，下脣縮進，像煞是在做一些非可等閒的事情，好像沒有他們，世界便不成爲世界。——羅斯福常常在公共場所中微笑，這對於他是好的，對於喜歡看他們總統微笑的美國人也是好的。可是歐洲獨裁者們的微笑在那裏？他們的人民不喜歡看他們的微笑嗎？他們一定要裝着吃驚、莊嚴、憤怒，或非常嚴肅的樣子，才能保持他們的政權嗎？我所讀到的關於希特勒最好的事情，是說他在私生活中是極其自然的。這稍微恢復我對他的信仰。可是獨裁者如果非裝做憤怒或自負的樣子不可，那麼獨裁制度裏一定有什麼別扭的地方，整個心性必都有錯誤。

現在我們討論獨裁者的微笑，並不是無聊的尋開心；當我們的統治者沒有笑容時，這是非常嚴重的事，他們有的是鎗砲啊。在另一方面只有當我們冥想這個世界，由一個嬉笑的統治者去管理時，我們才能够體味出幽默在政治上的重要性。比如說，派遣五六個世界上最優秀的幽默家，去參加一個國際會議，給與他們全權代表的權力，那麼世界便有救了。因爲幽默一定和明達及合理的精神連繫在一起，再加上心智上的一些會辨別矛盾、愚笨、和悖邏輯的微妙力量，使之成爲人類智能的最高形式，我們可以肯定必須

這樣才能使每一個國家都有思想最健全的人物去做代表。讓蕭伯納代表愛爾蘭，史梯芬李可克 (Stephen Leacock) 代表加拿大，却斯透頓 (G. K. Chesterton) 已經死了，可是伍德好司 (P. G. Wodehouse) 或愛多斯赫胥黎 (Aldous Huxley) 可以代表英格蘭，威爾羅傑 (Will Rogers) 可惜已經死了，不然他到可以做一個美國代表；現在我們可以請勞勃本區雷 (Robert Benchley) 或海胡德勃郎 (Hey Wood Brown) 去代替他。意大利、法國、德國、俄國 也有她們的幽默代表，如果派遣這些人物在大戰的前夕去參加一個國際會議，我想無論他們怎樣拚命地努力，也不能掀起一次歐洲的大戰來。你會不會想像到這一批國際外交家會掀起一次戰爭，或甚至企謀一次戰爭。幽默感會禁止他們這樣做法。當一個民族向另一民族宣戰時，他們是太嚴肅了，他們是半瘋狂的。他們深信自己是對的，上帝是站在他們這一邊的，具有健全常識的幽默家是不會這麼樣想。你可以聽見蕭伯納在大喊愛爾蘭是錯誤的，一位柏林的諷刺畫家說一切錯誤都是我們的，勃郎宣稱大半的蠢事應由美國負責，可以看見李可克坐在椅子上向人類道歉，溫和地提醒我們說，在愚蠢和愚惑這一點上，沒有一個民族可以自譽強過其他民族。在這種情形之下，大戰又何至於能引起呢？

那末是誰在掀起戰爭呢？是那些有野心的人，有能力的人，聰明的人，有計劃的人，謹慎的人，有才智的人，傲慢的人，太愛國的人，那些有「服務」人類慾望的人，那些想創造一些事業給世人一個「印象」的

人，那些希望在什麼場地裏造一個騎馬的銅像，來睥睨古今的人。很奇怪地，那些有能力的人，聰明的人，有野心的人，傲慢的人，同時，也就是最懦弱而糊塗的人，缺乏幽默家的勇氣，深刻和機巧。他們永遠在處理瑣碎的事情。他們並不知那些心思較廣達的幽默家更能應付偉大的事情。如果一個外交家不低聲下氣地講話，裝得戰戰兢兢，膽怯，拘束，謹慎的樣子，便不成其爲外交家。——事實上，我們並不一定需要一個國際幽默家的會議來拯救這世界。我們大家都充分地潛藏着這種所謂幽默感的東西。當歐洲大戰的爆發，真在一髮千鈞的當兒，那些最劣等的外交家，那些最『有經驗』和自信的，那些最有野心的，那些最善於低聲下氣講話的，那些最會裝得戰戰兢兢，拘束，謹慎的模樣的，甚至那些最切望於『服務』人類的外交家，在他們被派遣到會議席上去時，只稍在每次上午及下午的開會議程中，撥出十分鐘的辰光來放映米老鼠影片，令全體外交家必須參加，那麼任何戰爭依舊是可以避免的。

我以爲這就是幽默的化學作用：改變我們思想的特質。這作用直透到文化的根底，並且替未來的人類，對於合理時代的來臨，開闢了一條道路。在人道方面我覺得沒有再比合理時代更合崇高的理想。因爲一個新人種的興起，一個浸染着豐富的合理精神，豐富的健全常識，簡樸的思想，寬和的性情，及有敦養眼光的人種的興起，終究是唯一的重要事情。人類的理想世界不會是一個合理的世界，在任何意義上說來，也不是一個十全十美的世界，而是一個缺陷會隨時地被看出，紛爭也會合理地被解決的世界。對於人類，

這是我們所希冀的最好的東西，也是我們能够合理地冀望它實現的最崇高的夢想。這似乎是包含着幾樣東西：思想的簡樸性，哲學的輕逸性，和微妙的常識，才能使這種合理的文化創造成功。而微妙的常識，哲學的輕逸性，和思想的簡樸性，恰巧也正是幽默的特性，而且非由幽默不能產生。

這樣的一個新世界是很難想像的，因為它跟我們現在的世界是那麼不同。一般地講起來，我們的生括是過於複雜了，我們的學問是太嚴肅了，我們的哲學是太消沉了，我們的思想是太紛亂了。這種種嚴肅和紛亂的複雜性，使現在的世界成爲這麼一個悽慘的世界。

我們現在必須承認：生活及思想的簡樸性是文明與文化的最崇高最健全的理想，同時也必須承認當一種文明失掉了它的簡樸性，而浸染習俗，熟悉世故的人們不再回到天真純樸的境地時，文明就會到處充滿困擾，日益退化下去。於是人類變成在他自己所產生的觀念、思想、志向、和社會制度之下，當着奴隸，擔荷這個思想、志向、和社會制度的重擔，而似乎無法擺脫牠。幸而人類的心智尙有一種力量，能够超脫這一切觀念、思想、志向、而付之一笑，這種力量就是幽默家的微妙處。幽默家之運用思想和觀念，就像哥而夫球或彈子戲的冠軍運用他們的球，或收董冠軍運用他們的繩繩一樣。他們的手法，有一種因熟練而產生的從容，有着把握和輕快的技巧。總之，只有那個能輕快地運用他觀念的人，才是他觀念的主宰，只有那個能做他觀念主宰的人，才不被觀念所奴役。嚴肅終究不過是努力的標記，而努力又只是不熟練的標誌。

個嚴肅的作者在觀念的領域裏是呆笨而侷促的，正如一個暴發戶在社交場中那樣呆笨而不自然一樣。他很嚴肅，因為他和他的觀念相處還不會達於自然。

說起來有點矛盾，簡樸也就是思想深刻的標誌和象徵。在我看來，在研究學問和寫作上，簡樸是最難實現的東西。欲求思想明徹已經是一樁困難的事情，然而簡樸更須從明徹中產生出來。當一個作家在役使一個觀念時，我們也可說那觀念在役使他。這裏有一樁普通的事實可以證明：一個剛從大學裏以優異的成績畢業出來的大學助教，他的講辭總是深奧繁雜，極其難於理解，而祇有資格較老的教授們才能把他的思想單純地用着簡明易懂的字句表達出來。如果一個年青的助教不用他自矜博學多才的語句來講解時，他確有出類拔萃而有遠大的前途的。由技術到簡樸，由專門家到思想家，其間的過程，根本是一種智識的消息過程，我認為是和新陳代謝的作用完全一樣的一個博學的學者，須把那專門的智識消化了，並且和他的人生觀察連繫起來，才能够用平易簡明的語句把這專門智識貢獻出來。在他刻苦追求智識的時間中，（我們就假定說是詹姆斯（William James）的心理學智識吧）我覺得一定有許多次「心神清爽的休息」，好像一個人在疲乏的長途旅行中息下來喝一杯清涼的飲料一樣。在那休息的時間中，那些真真的人類專家，會把自己反省一下，「我們到底在做什麼？」簡樸必須先消化和成熟，當我們漸漸長大成人的時候，思想會變得更明徹，無關緊要的一點或虛假的一面，將盡被剔去，不再騷擾我們。等到觀

念有了較明確的形態後，一大串的思想便漸漸變成一個簡括的公式，突然地有一天在一個明期的清晨跑進了我們的腦子，於是我們的智識便達到了真正光輝的境界。爾後便再不用努力了，真理已變成簡單易懂，讀者也將覺到真理本身是簡易的，公式的形成是自然的，因此獲得很大的快樂。這種思想上和風格上的自然性，——中國的詩人和批評家那麼羨慕着——常常是被誤為是一種逐漸成熟的發展過程。當我們講到蘇東坡的散文逐漸成熟時，我們便說他『漸近自然』——這種風格已經把青年人的愛好華麗，誇炫，審美技藝，和文藝誇張等心理一概消除。

幽默感滋養着這種思維的簡樸性，這是很自然的事。一般的說，幽默家比較接近事實，而理論家則比較著重觀念，當一個人跟觀念本身發生關係時，他的思想會變得非常複雜。在另一方面，幽默家浸沉於突然觸發的常識或智機，它們以閃電般的速度顯示我們的觀念與現實的矛盾。這樣使許多問題變得簡單。不斷的和現實相接觸，給了幽默家不少的活力，輕快和機巧。一切裝腔作勢，虛偽，學識上的胡謔，學術上的愚謔，和社交上的欺詐，將完全掃除淨盡。因為人類變得有機巧有機智了，所以也顯見得更有智慧。一切都是簡單清楚。所以我相信只有當幽默的思維方式普遍盛行時，那種以生活和思維的簡樸為特性的健全而合理的精神才會實現。

第五節 論任性與不可捉摸

看起來現在的軍人是代替了放浪者而成爲人類的最高理想人物了。我們不要那種任性的，無從捉摸的，難於測度的自由人，而要合理化的，有紀律的，受統制的，穿制服的，有愛國心的工人，要在有效的管理和組織之下，五六千萬人所結成的一個民族能共同信仰同一種主義，皈依同一種思想，喜歡同一樣的食物。關於人類的尊嚴，我們有二種相反的見解：一種以放浪者爲理想，另一種以軍人爲理想，前者認爲保持其自由和個性的人，是最崇高的典型，後者認爲喪失了獨立的判斷力，將私人意見完全受制於統治者和國家，那才是最優越最崇高的人類。二種見解都可加以辯護，前者以常識爲辯護，後者以邏輯爲辯護。用邏輯去替愛國的自動機式的理想作辯護，是不很困難的，愛國的自動機是模範公民，可以當做達到另一個外在目標的工具，這就是國家的力量，而這種力量又是爲了另一個目標而存在，這個目標就是去克服另外的國家。這一切都可用邏輯很容易地證明出來——又簡單又坦白，所有的獸子都會死心塌地的相信歐洲許多『文明的』和『開化的』國家，在過去和現在都抱着這種見解，這實在使人好似難於相信。理想的公民是那種以爲是被遣到阿比西尼亞首都去，而結果却是在西班牙登岸的軍人。這種公民又可分爲『甲』『乙』二等。那『甲』等的是那些在統治者所認爲較好的公民，這種人曉得了他們是被運到

西班牙去時，仍是非常溫順，愉快，自己禱告，或由軍中的牧師代為禱告，感謝上帝派遣他們到鎗林彈雨中，去為國犧牲。那『乙』等的都是些未曾充分開化的人們，那些知道了被運錯了地方，而心中覺得憤恨的人們。在我看來，那種內心的憤恨反抗情緒，是人類尊嚴的唯一標誌，是那幅陰森慘淡圖畫中僅有的希望之火，是人類在未來世界中恢復原位的唯一希望。

所以，不管它是什麼邏輯，我自然還是擁護放浪者。我絕對擁護放浪者或流浪者，而口中或者也說並不如此。我們這種矛盾心理就是我們的文明唯一之希望。我的理由很簡單：我們是猴子的嫡系而不是牛的嫡系，因為我們有矛盾的心理，所以已經變成更優越，更高尚的猴子。我的自私心使我願意讓牛有一種溫順而滿足的脾性，在人類命令下，無論是被領到草地上，或是屠宰場裏，都能保持同樣曠達高尚的心思，一心一意地去為主人而犧牲。同時也因為十分愛人類，所以我不希望我們自己也變成牛。等到牛能開始反抗，心中生出反抗的情緒，或等到牠們現出任性的樣子，現出較不服從的樣子時，我就要把牠們稱做有人性的動物了。我以為一切獨裁制度都是不對的，這理由是一種生物學上的理由。獨裁者可以跟牛和陸相處，却不能跟猴子和陸相處。

老實說，我從一九二〇年後，對於西洋的文明已經減少了尊敬。我過去對中國的文明總感到慚愧，因為我覺得我們還沒有創造出一個憲法和公權的觀念，這是中國文明上的一個缺點。我始終相信建立一

個共和或君主的立憲政府，是人類文化上的一種進步。可是現在在西洋文明的發祥地，我居然也看到人權，個人自由，甚至個人的信仰自由權（這自由權在中國過去和現在都享有着）都可以被蹂躪，看到西洋人不再視立憲政府為最高的政府，看見尤里披第型的奴隸在中歐比在封建時代的中國還要多，看到一些西方國家比我們中國祇有更多的邏輯而缺少常識，這真使我暗中覺得欣慰，覺得中國是足以自傲的。現在我除了將中國人觀念中人類最高文化的理想表現出來，把那個中國人理想中的聽天由命，逍遙自在的放浪者，流浪者和漂泊者表現出來之外，我還有什麼更便當的制勝良策呢？西方可也有這麼一個勞均力敵的良策嗎？可也有什麼東西足以證明它的個人自由和公權學說是一種嚴肅的，健全的信仰或本能嗎？這種信仰或本能可也有充足的活力，在今日那些炫耀的，穿制服的，同式同樣的工人消滅了之後，使思想的擺子擺到另一方向去嗎？我拭目待之。

歐洲個人自由的傳統怎麼會消失，擺子在今日為什麼會擺到錯誤的方向去，這是很容易明白的。這裏有二個原因：第一是由於現代集體經濟運動的結果，第二是由於維多利亞時代中葉的機械觀念的遺傳。在今日的各種集團主義——社會的，經濟的，政治的——方興未艾的時候，人類似乎是自然而然地放棄了他的反抗權利，忘掉了他個人的尊嚴。當經濟問題和經濟思想佔了優勢，遮蔽了其他一切人類思想的時候，我們對於那種較有人性的智識和哲學，尤其是關於個人生活問題的哲學，便完全不加理會，而淡

然置之了，這是極自然的。一個患胃潰瘍的人時時在想到他的胃疾，一個社會有着經濟病弊時，永遠是給經濟的思想糾纏着，結果把我們自己完全忘記了，幾乎記不起還有個人。在過去是一個人，可是在今日的一般見解之下，却變成了一只全然服從物質律或經濟律的自動機。我們不再把他當人看待，我們只把他當做齒輪上的一個齒，一個組合或一個階級中的分子，一個可以列在百分數裏進口的異邦人，一個遑卑視的小資產階級分子，一個被排斥的資本家，或一個因為是工人而被視為是同志的工人，把一個人稱為『小資產階級分子』、『資本家』或『工人』，好像已經能够澈底了解他似的，因此人們就可以隨着情形很便當地憎惡他，或稱呼他做同志。我們沒有個人了，也不再像是人類了，我們只是階級。那末，我可以說這是事情的過份簡單化嗎？放浪者已經完全不是一種理想人物了，那個有偉大的放浪者性格的人，那個以自由自在不可捉摸的態度去應付環境的人，也已經完全不是一種理想人物了。我們沒有人類，祇有階級的分了；沒有觀念和偏見或癖嗜，有的只是意識形態或階級思想；沒有個性，只有盲目的力量；沒有個人，只有馬克思的辯證法，以準確的方法去統馭和支配一切人類的活動。我們大家都很快活地，熱烈地，向着媽孃的模範邁進。

我也曉得我所說的只是陳舊的民主的個人主義。可是我要問問馬克思主義者：馬克思自己本身可就是一世紀前赫其爾的邏輯（*Herzian Logic*）和維多利亞時代中葉的英吉利古典經濟學派的產物？

今日可還有比赫爾的邏輯或維多利亞時代中葉的經濟思想派更陳腐的東西嗎？——在中國的人性學者看來，再沒有比這更難於置信，更不真實，更缺乏常識的東西。可是我們並不知道人類這種機械觀是怎樣在機械科學完成工業，征服自然的當中創造出來的。人類偷竊了這種科學，把這種機械式的邏輯拿來應用於人類社會，於是研究人事的人們便竭力利用『自然律』這個嚴肅的名詞。因之我們就有『環境比人類偉大』及『人類個性可以化成方程式』這一類的流行理論。這也許是精湛的經濟學，但總是拙劣的生物學。良好的生物學，承認一個人的反應力量跟物質環境在生命的發展上兩者同樣重要的因素，正如一位良醫承認病人的性情和身體的反應在抗拒疾病時是同樣重要的因素。現代的醫生已能確定每一個人都有一種不能測算的因素。有很多的病人如依邏輯和前例診斷起來，實在是應該死的，結果却會不死，反而復原起來，使醫生也覺得驚奇。醫生開着一式一樣的藥方給兩個患同樣疾病的人去吃，而不問他們的反應如何，我們真可以把他當做危害社會的人。社會哲學家如果忘掉個人，忘掉每個人都有不同的反應，忘掉他的一般任性的，不可捉摸的行爲，那麼社會哲學家也是危害社會的人了。

我也許是不瞭解經濟學，可是經濟學也不見得會了解我。今日的經濟學還是在失敗中，還不敢昂起頭來置身在科學之列。經濟學如果只談商品而不更向前談到人類的動機，它當然不是科學；即使能談到人類的動機而要想以統計的平均數去研究，也不是科學，充其量不過是擬科學而已。這是經濟學的悲哀。

經濟學甚至還不會創造出可以檢查人類心智的技術。如果它將數學方法和統計的平均律去研究人類的活動，那更有着暗中摸索的危險。所以每當一個重要的經濟政策要決定的時候，總有兩派的經濟專家和權威者站在絕對相反的地位。經濟學終究和人類心智上的特癖是有關的，然而專家們對這些特癖一點也沒有認識。一位專家相信如果英國放棄金本位，就會發生大變亂，但另一位專家却堅決的相信：如果英國要得救，唯有放棄金本位。人們什麼時候要買什麼時候要賣，這就是最優異的經濟專家也無法預測。證券交易之所以會變成投機事業，完全是這個緣故。縱使證券交易所能搜羅到世界各國最可靠的經濟資料，還是不能像天文台預測天氣那樣，正確地去預測金銀或商品市價的漲落。原因是經濟學上參有人類的要素，當很多的人想賣出的時候，便有一些人想買進，當很多的人想買進的時候，便有一些人想賣出。這裏就有着人類的彈力和不可捉摸的要素。當然賣出的人總當那個買進的人是傻子，而那買進的人也以為賣出的人是傻子，到底誰是傻子，只有事實來證明。這僅是人類行為質素上的變幻莫測和反復無常的一個例證罷了。這種情形不但在商業交易上如此，在人類心理創造歷史的過程中也是如此，同時在人類對於道德、風俗，和社會改革的一切反應上，也都是如此。

第六節 個人主義

今日世界上的人類有些是生活在民主主義的國家裏，多少受社會變動的影響，有些是生活在共產主義的國家裏，逐漸回向民主的理想，有些是生活在朝不保暮岌岌自危的獨裁制度裏。但不管他在何種情形之下，個人的生活依舊是一個整體，雖受着時代潮流的影響，總還保持其個性。

哲學以個人為開端，亦以個人為依歸。個人便是人生的最後事實。他自己本身即是目的而決不是人類心智創造物的工具。世界最偉大的不列顛帝國，她存在的目的便是使一個住在塞賽克斯（Sussex）的人民可以過着幸福合理的生活；但是謬誤的哲學理論，却會說那個人是爲了大不列顛帝國而生活的。社會哲學的最高目標，也無非是希望每個人都可以過着幸福的生活。如果有一種社會哲學不把個人的生活幸福，認爲文明的最後目標，那麼這種哲學理論是一個病態的、不平衡的心智的產物。

要批判一種文化的價值，我以爲應該以這種文化能產生何等的男女爲標準。灰德曼（Walt White man）這位最有智慧，最有遠見的美國人在他的民主主義憧憬（"Democratic Vistas"）一文裏就是基於這種意義去釋明個人原則之爲一切文化的最終目的：

我們應該想一想，文明本身所根據的是什麼——文明跟它的宗教、藝術、學校等，除要達到一個豐富美麗而多變異的個人主義外，還有什麼目的呢？一切事物都是向着這個目標而進展；民主主義本身就是因爲要實現這個目的，才仿着大自然的規模把廣漠無垠的人類荒田開墾起來，播了種子，

給大家以均等的機會，所以它的地位仍在他種主義之前。一國的文學，詩歌，美學等之所以被重視，乃是由於它們能把個性的材料和暗示供給該國的男女，並以種種有效的方法去增強他們的力量。
灰德曼講到個性是人生的最後事實時，他說：

當一個人神志在最清明的時候，他有一種意識，一種獨立的思想，解脫一切而高升起來，像星辰那麼地沉靜永恒不滅。這就是和同思想——不管你是那一種人，自己的思想終是屬於自己的，我爲我，你爲你，各不相混。這確是奇蹟中的奇蹟，是人世間最神奇最模糊的夢想，但也是最明確的基本事實，是進向一切事實的大門。在那種虔誠的一瞬間，在意義深長的宇宙奇蹟中，信條和慣例在這個簡單觀念之下顯覺不足輕重了。在真正的幻象之光的照射下，它是唯一有內容，有價值的東西。像寓言中的黑影矮人一旦被解放了一樣，能擴展到整個大地天上。

對於這位美國哲學家推崇個人的言論，我想多介紹幾段出來，可是爲節省篇幅起見我就用下面幾句話作一個結束：

……我們可用一個簡單的觀念來作最後的結論（不然整個事物的體系將成爲無目標的，欺人的，）最後的和最好的方法，是依賴人類本身及其自己天生的，常態的，充分發展的質素，而絕對不摻雜迷信的成分。

在種種變遷，在不斷的嘲笑，抗辯，和表面的失敗中，民主主義的目的，就是要冒着任何危險去證明一個學說或原理；就是在那最健全崇高的自由下訓練出的人，他本身就是他自己的一種法律……

我們所應關心的是我們對於環境的反應而不是環境的本身。法德英美都生活在一樣的機械文明中，不過她們生活的型式和趣味都各自不同；用着各不相同的方法去解決政治上的問題。當我們知道人生有許多變化的可能時，當我們看見二個汽車夫同坐在一輛貨車上，聽了同樣的笑話而有着不同的反應時，我們即不應假定人類都須很服貼地受着機械式的統制。一個父親對於他的二個兒子可以給予同樣的教育，同樣的生活基礎，可是到後來，他們會漸漸依照各自內在的個性去創造自己的前程。縱使兩個人都做銀行的行長，有着完全相等的資本，然而在各項重要的事務，和一切造成快樂和幸福的事物中，他們完全是兩樣的，他們的處世態度，腔調，和性情無不兩樣；他們和屬下職員間的關係也有相異之處，職員們或許怕他們，或許愛他們，他們也許是好吹毛求疵的，也許是和藹而寬大的；他們儲蓄和用錢的方法也不同；他們的私人生活，他們的癖好，朋友，俱樂部，書籍和妻子也都是兩樣的。在同樣環境下生活的人居然有那麼大的差異，所以當我們看見報紙上的許多訃告時，我們也不禁有些奇怪，以為生於同代，死在一天的人，兩者的生活竟是那麼不同，有的安居樂業，專心一志地努力着，在工作中獲到樂趣，有的沒有固定的職業，到處浮沉着，有的成了發明家，有的從事探險，也有些人喜說笑話，有的却終日沉默寡歡，有的正在飛

黃騰達，名利雙收之時，而結果却無聲無臭地在角落裏死掉了，有的做着賣冰賣煤的買賣，在他們的地下室裏被人刺死，身後遺下了黃金二萬元。是的，雖然在這工業時代，人生依然是奇妙的，只要人類還是人類，變化總還是人生的滋味。

不管是政治的或社會的革命，宿命論在人事上是沒有這回事的。人性的因素使那些新原理和新制度創造者的計算完全失敗。也擊退了法律，制度和社會改革政策的創造者，不管所創造的是奧尼達團體制度（Onida——奧尼達人係指居住紐約奧尼湖附近之美國印第安人——譯者註）或美國勞工聯盟，或法官林賽所定的伴侶婚姻制度。新娘和新郎的性情比了婚姻和離婚的慣例更為重要。那些執行法律或維護法律的人們也比法律本身更其重要。

講到個人之所以重要，不單是因為個人生活是一切文明的最終目標，並且也因為我們的社會生活、政治生活，和國際關係的進步都是由許多個人（個人造成國家）的集體行動和集體脾性而產生，所以也完全以個人的脾氣和性格為基礎。國家的政治和國家每一時期的進化，其決定的因素完全是由於人民的脾性。因為在工業發展的原則之外，一個民族做事和解決問題的方法是比較重要的因素。慮慮不會預料到法國革命的演變和拿破崙的突然出現，正如馬克思不會預料到他的社會主義原理的實際發展和史丹林的出現一樣。法國革命的演變決不是由一般所說『自由，平等，博愛』的口號所決定，而是由於

人類天性上的某些特質和法國人脾性上的某些特殊質素所決定。馬克思雖有很嚴正的辯證法；可是他對於社會主義革命所將取的途徑之猜測却是完全失敗的。從邏輯上講起來，照他的逆料，這種無產階級革命，應發生於工業文明最發達的地方，和無產工人階級抬頭的地方——先在英國繼在美國此外德國或許也有發生的可能。但是事實却不然，共產主義却是在俄國這麼一個農業國，一個無產階級沒有多大力量的國家裏，最先找到了實驗的場所。這是因為馬克思記願到英國和美國的人的因素，忘記願到英國人或美國人應付事件和解決問題的方法。所以我們可以說，經濟學上的一切重大錯誤，全是由於不會考慮到那個國家中那種不可測度的因素。英人不信任假說和口號，英人做事有着有條不紊慢慢做去的習慣。盎格羅撒克遜民族有着個人自由，自尊，明達，秩序等的愛好；這些對於英美各種事態的發展，比之德國辯證學者的全部邏輯更有決定的力量。

所以一個國家內的政爭進展以及社會和政治的發展趨勢，都是以各種個人的內在觀念為根據。這種民族的脾性，這種所稱為「人民的天才」的抽象的東西，終究是許多個組成國家的個人的集合表現，也就是當一個國家在應付某項問題或危機時動作中所表現的性格。一部份人有着一種謬誤的觀念，以為這種「天才」的本質是像中世紀神學中的「靈魂」那樣的一個神話的實物，而不僅是一個比喻。實則國家的天才，不過是它的行為的一種性質和做事的方法罷了。對於這種天才，我們又有錯誤的觀念，以

爲它也和國家的「命運」做同樣是一個獨立存在的抽象本質，這是不對的，這種天才只是只能在動作中看得出來，只不過是一種選擇的問題，即取捨和傾向，在危急時的特殊的局勢下，決定着國家的最後行動途徑。舊式歷史學家往往跟黑智爾(Hegel)一樣，認爲一個國家的歷史價值觀念在機件的必然性下的一種發展，然而較微妙而現實的歷史觀念却以爲這大概是機緣的問題。每當一個危急的時期，國家即作一次選擇，在選擇的時候我們看見相反的勢力和互相衝突的慾望在戰鬥着，情感的多寡，即決定天秤的傾側。國家在危機中所表現的所謂天才，即是那個國家對於一件事情所作的取舍決定。每個國家總依着自己的意思去取捨他們所喜歡的而排斥所不能容忍的東西。這種選擇是根據於思想的潮流，一些道德觀念，和社會的成見。

最近在英國憲政的危機中，（結果迫使一個皇帝的遜位）我們清楚地看到這種所謂民族的性格在發生作用，有時在所贊成和所反對的事物中表現出來，有時在變動的情感狂潮中表現出來，有時在自以爲是正當的動機的衝突中表現出來。這類動機即是對一位孚衆望的君王的私人愛戴，英格蘭教會對一個離婚者的偏見，英人對於國王的傳統觀念，國王的私事是否真是私事，是否可以以私事目之，國王是否應該做超越傀儡式的人物，他是否應該同情工黨，在這些衝突的情感中，祇要任何一種情感稍微多些，便可生出不同的結果。

在現代歷史中，情形永遠是如此的，不管齊諾維夫（Zenoviev）、嘉美尼夫（Kamenev）和比亞達可夫（Biarakoff）會不會被殺，拉達克（Radek）會不會被監禁，不管『反革命』的陰謀和反史丹林的叛亂其範圍是否會如所宣傳的那麼廣大，不管德國天主教會和基督新教會在納粹政權的高壓下能不能保持它們的完整，（這須看德國人民有着多少人類的彈力），不管英國會不會真正地變成工黨的家，不管美國的共產黨社會大眾對它的好感或增或減，這些問題都須取決於各該有關國家內的個人思想，個人情感和個人性格。在一切人類歷史的活動中，我只看見人類自身任性的不可捉摸的難於測度的選擇所決定的波動和變遷。

根據了這種意義，儒家就把世界和平問題和我們私人生活的培養聯繫起來，宋朝以後的儒家學者就認為每一個人都應該懂得這一個道理，所以在兒童初入學的時候，所讀的第一課就包括着下列的一段話：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。格物而后知至，知至而后意誠；意誠而后心正，心正而后身修；身修而后家齊；家齊而后國治；國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而未治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。物有本末，事有終始。知所先

後，則近道矣。

第五章 誰最會享受人生？

第一節 發現自己：莊子

在現代生活中，如果真有哲學家的話，那末「哲學家」這名詞已變成一個僅是社交上恭維人家的名稱了。哲學家差不多是世界上最受人尊崇，同時也最不受人注意的人物。祇要是一個神祕曖昧深奧不易了解的人物即可稱之為「哲學家」。一個對現狀漠不關心的人也被稱為「哲學家」。然而後者的這種意義中還有着相當的真理。在莎士比亞的皆大歡喜（*As You Like It*）一劇中，丑角達士東（*J. Nicholas*）所說的「牧羊人，你也懂得一些哲學吧？」這句話就是包含後者這種意義的。從這一種意義說來，哲學僅是對事物和人生的一種普通而粗淺的觀念，而且這種觀念每個人多少總有一點。如果某一個人否認現實的表面價值，或不肯盡信報紙上所說的話，他就有哲學家的意味。他是一個不願被騙的人。

哲學總帶着一種如夢初醒的意味。哲學家觀察人生，正如藝術家觀察風景一樣——是隔着一層薄紗或一層烟霧的。這種看法使生硬的人生瑣事變成軟化，容易使我們看出其中的意義。至少中國的藝術家或哲學家是如此思想的。所以，哲學家和澈底的現實主義者的觀念完全相反；後者照來攘往忙碌終日，

以爲他的成敗腐勝，完全是絕對的，真實的。這種人真是無可救藥，他連一些懷疑的念頭也沒有，所以不能得到一個起點。孔子說：『不曰如之何，如之何者，吾未如之何也已矣！』——在孔子少數而有意的談話語句中，這句實得我心。

我想在這章中介紹一些中國哲學家對生活圖案的觀念。他們之間的意見越是參差，便越是一致地以爲人類必須有智慧和過着幸福生活的勇氣。孟子的那種比較積極的人生觀念和老子的那種比較圓滑和順的觀念，協調起來成爲一種中庸的哲學，這種中庸的哲學可說已成了一般中國人的宗教。動和靜的衝突，結果却產生了一種妥洽的觀念，使人們對於這個不很完美的地上天堂也感到了滿足。這種智慧而愉快的人生哲學就此產生。陶淵明——在我的心目中他是中國最偉大的詩人，有着最和諧的性格——就是這種生活的一種典型。

一切中國哲學家在不知不覺中所認爲最重要的問題就是：我們要怎樣去享受人生？誰最會享受人生？我們不去追求完美的理想，不去尋找那勢不可得的事物，不去窺究那些不可得知的東西；我們認識的，只是些不完美的，會死的人類的本性；最重要的問題是怎樣去調整我們的人生，使我們得以和平地工作，曠達地忍耐，幸福地生活。

我們是誰？這是第一個問題。這個問題幾乎是不能解答的。不過我們都已承認，我們日常忙碌生活中

的自我並不是完全真正的自我。在生活的追求中我們已經喪失一些東西。例如我們看見一個人在田野裏東張西望地在尋找東西，聰明的人可以提出一個難題來讓那些旁觀者去猜猜；那個人究竟失掉了什麼東西？有的猜一只錶；有的猜一只鑽石別針；各人有各人的猜測。聰明人其實也不知道那人失掉了些什麼。可是當大家猜不着時，他可以說：『我告訴你們吧，他失掉了一些氣息了。』（"Lost Some Breath"）——『上氣不接下氣』之意——譯者註。）我想沒有人會說他這句話不對。我們往往在生活的追求中忘記了真正的自我，正如莊子在一個美妙的譬喻裏所講的那只鳥一樣，爲了要吃一只螳螂而忘記自身的危險，而那只螳螂又爲了要捕捉一只蟬也忘了自身的危險。

莊周遊於雕陵之樊，覩一異鵲，自南方來者。翼廣七尺，目大運寸。感周之類，而集於栗林。

莊周曰：『此何鳥哉？翼殷不逝，目大不覩。』

蹇裳躡步，執彈而留之。覩一蟬，方得美蔭，而忘其身。螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。

莊周怵然曰：『噫！物固相累，二類相召也。』

捐蟬而反走，虞人遂而諍之。

莊周反入，三月不庭，商月從而問之：『夫子何爲頃間甚不庭乎？』

莊周曰：「吾守形而忘身。觀於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰：『入其俗，從其俗。』今吾遊於雕陵而忘吾身。異鵠感吾穎，遊於栗林而忘真，栗林虞人，以吾爲戮。吾所以不辟也。」

莊子乃是老子的門生，正如孟子是孔子的門生一樣，二人都富於口才，二人的生存年月都和他們老師的距離約一百年。莊子和孟子生在同時，大約老子和孔子也在同時。可是孟子很贊成莊子人性已有所亡，而哲學之任務就是去發現並去取回那些失掉了的東西這句話。——據孟子的見解，以爲失掉的便是「赤子之心」。他說：「大人者，不失其赤子之心者也。」孟子認爲文明的人爲生活其影響之及於人類赤子之心，有如山上的樹木被斧斤伐去一樣。

牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之。是以若彼濯濯也；人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉。此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也；且旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其且晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？

第二節 情智勇：三孟子

最合於享受人生的理想人物就是一個熱誠的，優閒的，無恐懼的人。孟子列述「大人」的三種「成熟的美德」是「仁智勇」。我以為把「仁」字改為情字當更為確當，而以「情智勇」為大人物的特質，在英語中幸虧尚有“Passion”這個字，其用法和華語中的「情」字差不多。這二個字起首都含有「情慾」的那種狹義，但現在都有了更廣大的意義。張潮說：「多情者必好色，而好色者未必盡屬多情。」又說：「情之一字，所以維持世界，才之一字，所以粉飾乾坤。」如果我們沒有「情」，我們便沒有人生的出發點。情是生命的靈魂，星辰的光輝，音樂和詩歌的韻律，花草的歡欣，飛禽的羽毛，女人的艷色，學問的生命。沒有情的靈魂是不可能的，正如音樂不能不有表情一樣。這種東西給我們以內心的溫暖和活力，使我們能快樂地去對付人生。

我把中國作家筆底下所用的「情」字譯作“Passion”，也許不很對，或者我可用“Sentiment”一字（代表一種較溫柔的情感，較少急越的熱情所生的衝動性質）去譯它嗎？「情」這一字或許也包含着早期浪漫主義者所謂“Sensibility”一字的意義，即屬於一個有溫情的大量的藝術化的人的質素。在西洋的哲學家，除了愛默生（Emerson）、彌爾厄爾（Amiel）、朱伯爾（Jonbert）和伏爾泰（Voltaire）外，很少對於熱情能說些好話的人，這是奇怪的。也許我們所用的詞語雖不同，而我們所指的實是同一樣東西。但是，假如說「熱情」（“Passion”）異於「情感」（Sentiment），兩者意義不同，而前者祇是專

指一種暴燥的衝動的情感而言，那裏在中國字中便找不到一個相類的字可以代表它，我們只好依然用「情」這個字了。我很疑惑這是否就是種族脾性不同的表徵？這是否就是中國民族缺乏那種侵蝕靈魂去造成那種西洋文學裏悲劇材料的偉大熱情的表徵？這可就是中國文學中沒有產生過希臘意義上的悲劇的原因？這可就是中國悲劇角色在危急之時飲泣吞聲，讓敵人帶去了他們的情人，或如楚霸王那樣先殺死情人，然後自刎的原因？這種結局是不會使西洋觀衆滿意的，可是中國人的生活是這樣的，所以在文學上當然也就是這樣的了。一個人跟命運掙扎，放棄了爭鬥，在事過之後，隨之在悲劇回憶中，發生了一陣徒然的後悔和渴望。正如唐明皇的悲劇那樣，他諭令他的愛妃自殺，以滿足叛軍的要求，過後，使神魂顛倒地成天思念她。這種悲劇的情感是在那齣戲劇結束後，在一陣悲哀中才表現出來的。當他在出狩生活中旅行時，在雨中聽見隔山相應的鈴聲，便做了那首雨霖鈴曲以紀念她；他所能看到或捫觸到的事事物物，無不是一條餘香未盡的小領巾，或是她的一個老婢，都使他想起他的愛妃，這悲劇的結束便是由一個道士替他在仙境裏尋覓她的芳魂。如此我們就在這裏看到一種浪漫的敏感性，如不能稱之為熱情的話，不過這熱情已變成一種圓熟而溫和的了。所以，中國哲學家有着一種特點，他們雖卑視人類的「情慾」（即「七情」的意思），却不卑視熱情或熱感本身，而反使之成為正常人類的生活基礎，甚至於視夫婦之情為人倫之本。

我們的熱情或情感是隨生命而同來，無可選擇，正如我們不能捏揀父母一樣，我們不幸天生就有一種冷靜或熱烈的天性，這是事實。在另一方面，沒有一個小孩是生來就是冷心的，當我們漸次失掉那種少年心時，我們才會逐漸失掉我們內在的熱情。在我們生活的某一時期中，我們熱情的天性是被一種邪惡的環境所摧殘壓制，挫折或剝削，其所以如此，大概是由於我們沒有留意使之繼續生長，或者是我們不能從這種環境裏解脫出來。我們在獲取『世事經驗』的過程中對於我們的天性會多方摧殘，我們學會了硬心腸，學會了虛偽矯飾，學會了冷酷殘忍，因此在一個人自誇他已獲得了很多的人世經驗時，他的神經顯已變成不銳敏，而麻木遲鈍——此種現象尤其是在政界和商界為最多。結果世界上多了一個偉大的『進取者』（“Go-getter”），把別人擠在一旁，而自己爬到頂上；世界上從此多了一個意志剛強，心志堅定的人，不過感情——他稱之為愚笨的理想主義或多情的東西——在他胸懷中的最後一些灰燼，則也漸漸的熄滅了。我很看不起這種人，這世界上冷酷心腸的人實在太多了。如果國家有一天要施行消滅那些不適於生存者的生殖機能的話，第一步應該先把那些無道德感念的人，藝術觀念陳腐的人，鑽石心腸的人，殘酷而成功的人，意志堅決一無情義的人，以及那一切失掉生之歡樂的人，一起把他們的生殖機能剝掉——而不必顧慮於那些瘋狂的人和患肺癆的人。因為在我看來，一個熱情而有情感的人，或許會做出一些惡毒和鹵莽的事情，可是一個無熱情也無情感的人却好像是一個笑話或一幅諷刺畫了。他跟都

德(Dandei)的莎復(Sapho)兩者比較起來。只好算一條虫，一架機器，一座自動機，塵世上的一點污點而已。有許多妓女她的一生比大腹賈的商人來得高潔。莎復雖然犯罪，但也懂得愛；我們對於那些會顯示深愛的人，應該給予較大的寬恕。無論怎樣，她從一個冷酷的商業環境中走出來的時候，總比我們週遭的那些百萬富翁懷着更熱烈的心情。對曼麗瑪黛鈴(Mary Magdalene)崇拜是對的。熱情和情感有時免不了使我們做錯事，因而受罪是應該的。但是有許多寬容的母親因為過於縱容其子女，往往因愛子之心而失掉了理智的判斷，不過我們到了老年的時候，她們一定會回憶到她們從前那種激蕩洩瀉的家庭生活，以為比那些苛刻嚴峻人的家庭生活，來得快樂。有一個朋友會告訴我一個故事，他說有一個年紀已七十八歲的老婦人對他說：『回溯過去的七十八年中，每想到我所做的錯事時，我還是覺得快樂的；不過又想到我的愚蠢時，我甚至在今天還不能饒恕我自己。』

可是人生是殘酷的，一個有着熱烈的慷慨的天性多情的人，也許容易受他的比較聰明的同伴之愚。那些天性慷慨的人，常常因慷慨而錯了主意，常常因對付仇敵過於寬大，或對於朋友過於信任，而走着。慷慨的人有時會感到幻滅，因而跑回家中寫出一首悲苦的詩。在中國有許多的詩人和學者就是這樣的，例如喝茶大家強，很慷慨地替親友出力幫忙，甚至把家產也因此花完，而結果還吃了他最親密的親友的虧；後來他把這遭遇寫成十二首詩，那詩要算是我所曾讀到過的最辛酸最悲苦的了。可是我很相信

直到他老死還是那麼慷慨大量的，即使是在他很窮困的時候，有幾次幾乎窮的要餓死，也必仍然如此；我相信那些悲哀的情緒不久就會烟消霧散，而他依舊會快樂的。

雖說如此，但這種慷慨熱烈的心情須有一種哲學加以保護，人生是嚴酷的，熱烈的心性不足以應付環境，熱情必須和智勇連結起來，方能免環境的摧殘。我覺得智和勇是同樣的東西，勇乃是瞭解了人生之後的產物，一而二，二而一，一個完全瞭解人生的人始終能有勇。如果智不能生勇，智便無價值。智抑制了我們愚蠢的野心，使我們從這個世界的騙子（Humbler）——無論是思想上的或人生上的——手中解放出來而生出勇氣。

在我們這個世界裏，騙子真是不勝其多，不過中國佛教徒已經把許多的小騙子歸納於兩個大騙子之中；就是名和利。據說乾隆皇帝遊江南的時候，有一次在一座山上眺望景色，望見中國海上帆船往來如織。他便問他身旁的大臣那幾百隻帆船是幹什麼的，他的大臣回答道，他祇看見兩隻船，一隻叫做「名」，一隻叫做「利」。有修養的人士也祇能避免利的誘惑，只有最偉大的人物才能够逃避名的誘惑。有一位僧人跟他的弟子談到這兩種俗念的根源時說：「絕利易，絕名心難。即退隱之學者僧人仍冀得名。彼樂與大眾講經說法，而不願隱處小庵與弟子作日常談。」那個弟子道：「然則師傅可稱為世上唯一絕名心之人矣。」師傅微笑而不言。

據我的人生觀察，佛教徒的那種分類是不完全的；人生的大騙子不祇兩個，而實有三個：即名、利、權。在美國慣用的字中，可以拿『成功』(Success)這名詞把這三個騙子概括起來。但是有許多智者以為成功和名利的慾望，實是失敗、貧窮和庸碌無聞的恐懼之一種諱稱；而這些東西是支配着我們的生活的。有許多人已經名利雙全，可是他們還在費盡心計想法去統治別人，他們就是竭一生心力為祖國服役的人。這代價常是鉅大的。如果你去請一個真正的智者來要選他做總統，要他隨時向一至民衆脫帽招呼，一天中要演說七次，這種總統他一定不要做的。白資士 (James Bryce)——近代英國歷史學家和外交家——(譯者註)以為美國民主政府現行的制度不能招致國中最優秀的人才去入政界服役。我覺得單是競選的吃力情形已足嚇退美國的智者了。從政的人頂了竭畢生心力為人羣服役的名義，一星期常須參加六次的宴會。他為什麼不坐在家裏，自己吃一頓簡單的晚餐，隨後穿上睡衣，舒舒服服地上床去睡呢？一個人在名譽或權力的迷惑下，不久也會變成其他騙子的奴隸，越陷越深永無止日。他不久便開始想改革社會，想提高人們的道德，想維護教會，想消弭罪惡，作一些計劃給人家去實行，推翻別人所定的計劃，在大會中讀一篇他的下屬替他預備好的統計報告，在委員會的席上研究展覽會的藍紙圖樣，甚至於想創設一間瘋人院（臉皮真厚啊！）——總之，一句話，想干涉人家的生活。但是不久，這些自告奮勇而負起的責任，什麼改造人家，實施的計劃，破壞競爭者的計劃等問題，一股腦兒拋在腦後，或甚至還不會跑進過他的腦

筋呢。一個在總統競選運動中失敗了的候選人，二星期過後，對於勞工、失業、關稅等諸大問題都忘得一乾二淨！他是什麼人，幹嗎要改造人家，增高人們的道德，送人家進瘋人院去呢？可是他如果成功了的話，那些大騙子和小騙子是會使他躊躇滿志地奔忙着，而使他想像着以爲他的確是在做一些事情，而確是一個『重要的人物。』

然而，世間還有一個次等的社會騙子，和上述的騙子有同樣的魅力，一樣普遍，就是時尚（Fashion）。人類原來的自我本性很少有表現出來的勇氣。希臘哲學家德謨克利圖（Democritus）他以為已把人類從畏懼上帝和死亡這兩個大恐怖의 壓迫下解放出來，是一種對人類的偉大貢獻。雖然如此，可是他還不會把我們從另一個普遍的恐懼——畏懼邁邁的人——中解放出來。人們雖由畏懼上帝和畏懼死亡的壓迫中解放了出來，但還有許多人仍不能解除畏懼人們的心理，不管我們是有意或無意，在這塵世中一律都是演員，在一羣觀眾面前，演着他們所認可的戲劇。

這種演戲的才能加上摹倣的才能，（其實即演戲才能的一部份，）是我們猴子的遺傳中最出色的質素。這種表演才能無疑地可以得到實在利益，最顯而易見的就是博得觀眾的喝采。但是采聲越高，台後的心緒也越加緊張。同時這才能也幫助一個人去謀生，所以我們不能怪誰迎合觀眾心理去扮演他的角色。

唯一不合之處就是那演員或許會篡奪了那個人的位置，而完全佔有了他；在這世上享盛名居高位的人，能够保存本性的真少而又少，也只有這一種人自知是在做戲，他們不會被權勢、名號、資產、財富等人造的幻像所欺蒙，當這些東西跑來時，他們祇用寬容的微笑去接受，他們並不相信他們如此便變成特出便和常人不同。這一類的人物是精神上的偉人，也只有這些人的個人生活始終是簡樸的，因為他們永不重視這些幻象，所以簡樸才永遠是真正偉大人物的標誌。小官員幻想着自己的偉大，交際場中的暴發戶誇耀他的珠寶；幼稚的作家幻想自己躍登作家之林，馬上變成較不簡樸，較不自然的人；這些都足以表示心智之狹小。

我們的演戲本能是根深蒂固的，以致我們常常忘記離開舞台，忘記還有一些真正的生活可過。因此，我們一生辛辛苦苦的工作，並不依照自己的本性，為自己而生活，而祇是為社會人士的喝采而生活，如中國俗語所說老處女『為他人作嫁衣裳。』

第三節 玩世，愚鈍，潛隱：老子

老子刁慧的『老猾』哲學却產生了和平、容忍、簡樸和知足的崇高理想，這看來似乎是矛盾的。這類教訓包括愚笨者的智慧，隱逸者的長處，柔弱者的力量，和熟悉世故者的簡樸。中國藝術的本身，和它那詩

意的幻象以及對於樵夫漁父的簡樸生活之讚頌，都不能脫離這種哲學而存在。中國和平主義的根源，就是能忍受暫時的失敗，辭待時機，相信在天地萬物的體系中，在大自然動力和反動力的規律運行之下。沒有一個人能永遠佔着便宜，也沒有一個人永遠做『傻子』。

大巧若拙。大辯若訥。躁勝寒，靜勝熱。清靜爲天下正。（老子道德經，下同。）

我們既知道大自然的運行中，沒有一個人能永遠佔着便宜，或是做着傻子，所以其結論是競爭是徒勞的。老子曰，聖人『夫唯不爭，故天下莫能與之爭。』又曰，『強梁者不得其死，吾將以爲教父。』當今的作家也可加上一句，『世間的獨裁者如能不要密探來衛護，我願做他的黨徒。』因此，老子曰，『天下有道，却走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。』

善爲士者不武；善戰者不怒。善勝敵者不與；善用人者爲之下。是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。

有了動力與反動力的規律，便產生了暴力對暴力的局勢：

以道佐人主者，不以兵強天下；其事好還。師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。善有果而已，不敢以取強。

果而勿矜；果而勿伐；果而勿驕；果而不得已。果而勿強；物壯則老，是謂不道，不道早已。

凡爾賽會議如果請老子去做主席，我想今日一定不會有這麼一個希特勒。希特勒自以為他在政治上當權之速，證明他得到『上帝的庇佑』。但我以為事情還要簡單，他是得到克里蒙梭（Clemenceau）神魂的庇佑。中國的和平主義不是那種人道的和平主義，而是老滑的和平主義——不以博愛為本，而是一種近情的微妙的智慧為本。

將欲歛之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵；國之利器不可以示人。

關於柔弱者的力量，愛好和平者之總能得到勝利，以及隱逸者的長處這一類訓誨，沒有一個人再能比老子講得更有力。在老子看來，水便是柔弱者的力量的象徵——輕輕地滴下來，能在石頭上穿了一個洞；水有道家最偉大的智慧，向最低下的地方去求它的平線。

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。

『谷』是空澗象徵，代表世間萬物的子宮和母親，代表陰或牝。

谷神不死，是謂元牝。元牝之門，是謂天地根。縣縣若存，用之不動。

以牝來代表東方文化，而以牡來代表西方文化，這不會是牽強附會之談吧。無論如何，在中國的消極力量裏，有些東西很像子宮或山谷，老子說：『……為天下谷，為天下谷，常德乃足。』

該撒 (Julius Caesar) 要做鄉村中第一個人，而老子反之，他的忠告是：『不敢爲天下先。』講到出名是一樁危險的事，莊子會寫過一篇諷刺的文章去反對孔子的誇耀知識行爲。莊子著作裏有許多講議孔子的文章，好在莊子寫文章時，孔子已死，而且當時中國又沒有關於毀壞名譽的法律。

孔子圍於陳蔡之間，七日不火食。

大公任往弔之，曰：『子幾死乎？』

曰：『然。』

『子惡死乎？』

曰：『然。』

任曰：『予嘗言不死之道。』

『東海有鳥焉，其名曰「意怠」。其爲鳥也，翮翮猥猥，而似无能。引援而飛，迫脅而棲。進不敢爲前，退不敢爲後。食不敢先嘗，必取其緒。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免於禍。』

『直木先伐，甘井先竭。子其意者，飾知以驚愚，修身以明汙，昭昭乎若揭日月而行，故不免也。』

孔子曰：『善哉！』辭其交遊，去其弟子，逃於大澤，衣裘褐，食枵粟，入獸不亂羣，入鳥不亂行。

我會寫過一首詩概括道家思想：

愚者有智慧，

緩者有雅緻，

鈍者有機巧，

隱者有益處。

在信仰基督教的讀者們看來，這幾句話或者很像耶穌的『山上訓言』，而也許同樣地對他們不生效力。老子說，愚者得福，因他們是世上最快樂之人。這句話好似替『山上訓言』加了一些諛語的成分。莊子繼老子『大巧若拙，大辯若訥。』的名句而說『棄智』。八世紀時的柳宗元把他比鄰的山叫做『愚山』，附近的水叫做『愚溪』。十八世紀時的鄭板橋說了一句名言：『聰明難，糊塗亦難，由聰明轉入糊塗更難。』中國文學上有諸如此類不少讚頌愚鈍的話。美國有一句俚語是『不要太精明』(Don't be too Smart) 定這句俚語也可看出這種態度者的智慧大智是常常如愚的。

所以，在中國文化上我們看見一種希奇的現象，就是一個大智對自己發生懷疑，因而產生（據我所知）唯一的愚者的福音，和潛隱的理論而認為是人生鬥爭之最佳武器。由莊子的創說『棄智』到尊崇愚者的觀念，其中祇是一個短短的過程；在中國的繪畫中和文章中，有着不少的乞丐，不朽的隱逸者，癡僧，或如冥寥子、遊中的奇隱士等等，在那上面，我們都可以看出這種尊崇愚者觀念的反映。當這個可憐的，僅

禪癡僧，變成了我們心目中最高智慧和崇高性格的象徵時，智人即從人生的迷戀中清醒過來，接受一些浪漫的或宗教潤色，而進入詩意的幻想境界。

傻子的受人歡迎是一樁實事。我相信無論在東方或西方，人們總是憎惡那個過於精明的同伴的。袁中郎曾寫過一篇文字，說明他和他的兄弟爲什麼要用那四個極愚蠢，但是忠心的僕人。任何人祇要把他所有的朋友同伴細細想一想，就可以發現我們究竟喜歡怎樣的人。我們喜歡愚蠢的僕人，是因為他比較老實可靠，和他在一起過日子，我們儘可以寫寫意，不必處處提心吊膽。智慧的男人多致願要不太精明的妻子，而智慧的女子人也多數願嫁不太精明的丈夫。

中國歷史上那些著名的傻子，都是因爲他們的真癡或假癡而討人歡喜，受人敬愛。例如宋朝著名畫家米芾號「米顛」(即癡)，有一次穿了禮服去拜一塊岩石，要那塊岩石做他的「丈人」，因此得了「米顛」的名號。他和元朝的著名畫家倪雲林都有好潔之癖。又有一個著名的瘋詩人寒山和尚蓬了頭，赤了足，往來於各大寺院，在廚房裏打雜，吃人家的殘羹冷飯，不朽的詩便寫在廟寺裏廚房的牆壁上。最受中國人民愛戴的，要算是偉大的瘋和尚濟顛僧了；他又名濟公。是一部通俗演義的主人公，這部演義越演越長，篇幅比之唐吉訶德(Don Quixote)還長三倍，但好像還沒有完結。他是生活於一個魔術，能醫，惡作劇和醉酒的世界裏，他有一種神力，能在相距幾百英里的不同城市裏同時出現。爲他而紀念的廟宇至今還

屹立於杭州 西子湖邊的虎跑。十六世紀和十七世紀的偉大浪漫天才，如徐文長，李卓吾，金聖歎（他自號「聖歎」據他說，當他出世時，孔廟裏會發出一陣神祕的嘆息。）他們雖然和我們一樣是人，可是他們在外表和舉動上多少違背着傳統的習慣，所以給人以一種瘋狂的印象。

第四節 『中庸哲學』：子思

我相信主張無憂慮和心地坦白的人生哲學，一定要叫我們擺脫過於煩忙的生活和太重大的責任，因而使人們漸漸減少實際行動的慾望。在另一方面，生於現代的人，大都需要這種玩世主義之藝術，因為這對他是很有益的。那種引頸前瞻，徒然使人類在無效果和浪費的行動中過生活的哲學，它的遺毒或許比古今哲學中的全部玩世思想為害更大。每個人都有許多生理上的工作衝動，它隨時能把這種哲學的力量抵消；這種放浪者偉大哲學雖到處受人歡迎，可是中國人至今還是世界上最勤勉的民族。大多數人都未成為玩世者，因為大多數的人都不是哲學家。

所以這樣說來，玩世主義很少會變成大眾所崇拜的流行思想的危險，這一點可以不必就憂。中國道家哲學雖已獲得了中國人心胸中的感應，已經存在了幾千年，在每首詩歌和每幅山水畫裏都可看得出来；但是大多數中國人們依舊過着熙來攘往的生活，依舊相信財富，名譽，權力，肯為他們的國家服役。如若

不是這樣，人類生活便不能維持下去。所以中國並沒有人人都服從玩世主義，他們只在失敗後，才做玩世者和詩人；我的多數同胞依舊還是出力的演員。道家玩世主義的影響，僅是在減低緊張生活，同時在天災人禍的時候，引導人民去信仰自然律的動作和反動作，信仰正義必能因此而得伸。

然而，在中國的思想，還有一種相反的勢力，它和這種無憂無慮的哲學，自然放浪者的哲學，是站在對立的地位的。自然紳士哲學的對面有社會紳士的哲學；道家哲學的對面有儒家哲學。如以道家哲學和儒家哲學把它們的涵義一個代表消極的人生觀，一個代表積極的人生觀，那麼，我相信這兩種哲學不僅是中國人有之，而也是人類天性所固有的東西。我們大家都是生就一半道家主義，一半儒家主義。一個澈底的道家主義者，理應隱居到山中去，竭力摹倣樵夫和漁父的生活，無憂無慮，簡單樸實如樵夫一般去做青山之王，如漁父一般去做綠水之王。道家主義者的隱士，隱現於山上的白雲中，一面俯視樵夫和漁父在相對閒談；一面默念着青山流水，全然不理會這裏還有着兩個渺小的談話者。他在這種冥想中獲得一種澈底的和平感覺。不過要叫我們完全逃避人類社會的那種哲學，終究是拙劣的。

此外還有一種比這自然主義更偉大的哲學，就是人性主義的哲學。所以中國最崇高的理想，就是一個不必逃避人類社會和人生，而本性仍能保持原有快樂的人。如果一個人離開城市，到山中去過着幽寂的生活，那麼他也不過是第二流隱士，還是他環境的奴隸。『城中隱士實是最偉大的隱士』因為他對自

已具有充分的節制力，不受環境的支配。如果一個僧人回到社會去喝酒，吃肉，交女人，而同時並不腐蝕他的靈魂，那麼他便是一個『高僧』了。因此，這二種哲學有互通性，頗有合併的可能。儒教和道家的對比是相對的，而不是絕對的；這兩種學說，祇是代表了兩個極端的理論，而在這二個極端的理論之間，還有着許多中間的理論。

我以為半玩世者是最優越的玩世者。生活的最高典型終究應屬子思所倡導的中庸生活，他即是中庸作者孔子的孫兒。與人類生活問題有關的古今哲學，還不曾發現過一個比這種學說更深奧的真理。這種學說，就是指一種介於兩個極端之間的那一種有條不紊的生活——酌乎其中學說。這種中庸精神，在動作和靜止之間找到了一種完全的均衡，所以理想人物應屬一半有名，一半無名，懶惰中帶用功，在用功中偷懶；窮不至於窮到付不出房租，富而不至於富到可以完全不作工，或是可以稱心如意地資助朋友，鋼琴也會彈彈，可是不十分高明，只可彈給知己的朋友聽聽，而最大的用處還是給自己消遣；古玩也收藏一點，可是只够擺滿屋裏的壁爐架，書也讀讀，可是不很用功，學識頗廣博，可是不成爲任何專家，文章也寫寫，可是寄給秦晤士報的稿件一半被錄，一半退回——總而言之，我相信這種中等階級生活，是中國人所發現最健全的理想生活。李密卷在他的半半歌裏把這種生活理想很美妙地表達出來：

看破浮生過半，
半之受用無邊。
半中歲月儘幽閒，
半裏乾坤寬展。
半郭半鄉村舍，
半山半水田園，
半耕半讀半經塵，
半士半姻民眷，
半雅半粗器具，
半華半實庭軒，
衾裳半素半輕鮮，
肴饌半豐半儉，
童僕半能半拙，
妻兒半樸半賢。

心精半佛半神仙；
姓字半藏半顯。
一半還之天地；
讓將一半人間。
半思後代與滄田，
半想閻羅怎見。
飲酒半酣正好；
花開半時偏妍；
半帆張扇免翻顛，
半帆張扇免翻顛，
馬放半韉穩便。
半少却憐滋味，
半多反厭糾纏。
百年苦樂半相參，
會占便宜只半。

所以，我們如把道家的現世主義和儒家的積極觀念配合起來，便成中庸的哲學。因為人類是生於真實的世界和虛幻的天堂之間，所以我相信這種理論在一個抱前階觀念的西洋人看來，一瞬間也許很不滿意，但這總是最優越的哲學，因為這種哲學是最近人情的。總而言之，半個林白比一個整的林白更好，因為半個能比較快樂。如果林白只飛了大西洋的半程，我相信他一定會更快樂。我們承認世間非有幾個超人——改變歷史進程的探險家，征服者，大發明家，大總統，英雄——不可，但是最快樂的人還是那個中等階級者，所賺的錢足以維持獨立的生活，會替人羣做過一點點事情，可是不多，在社會上稍具名譽，可是不太顯著。祇有在這種環境之下，名字半隱半顯，經濟適度寬裕，生活逍遙自在，而不完全無憂無慮的那個時候，人類的精神才是最為快樂的，才是最成功的。我們必須在這塵世上活下去，所以我們須把哲學由天堂帶到地上來。

第五節 愛好人生者：陶淵明

所以我們已經曉得，我們如果把積極的人生觀念和消極的人生觀念適度地配合起來，我們便能得到一種和諧的中庸哲學，介於動作和靜止之間，介於塵世的徒然匆忙和完全逃避現實人生之間，世界上所有的一切哲學中，這一種可說是人類生活上最健全最完美的理想了。還有一種結果更加重要，就是這

兩種不同觀念相混合後，和諧的人格也隨之產生；這種和諧的人格也就是那一切文化和教育所欲達的目的，我們即從這種和諧的人格中看見人生的歡樂和愛好。這是值得加以注意的。

要描寫這種愛好人生的性質是極困難的；如用譬喻或敘述一位愛好人生者的眞事實物，那就比較容易。在這裏陶淵明，這位中國最偉大的詩人，和中國文化上最和諧的產物，不期然而然地浮上我的心頭。〔註一〕陶淵明他是整個中國文學傳統上最和諧最完美的人物，我想沒有一個中國人會反對我的話吧。他沒有做過大官，很少權力，也沒有什麼勳績，除了本薄薄的詩集和三四篇另類的散文外，在文學遺產上也不會留下什麼了不得的著作；但至今還是照徹古今的炬火，在那些較渺小的詩人和作家心目中，他永遠是最高人格的象徵。他的生活方式和風格是簡樸的，令人自然敬畏，會使那些較聰明與熟識世故的人自慚形穢。他是今日真正愛好人生者的模範，因為他心中雖有反抗塵世的慾望，但並不淪於徹底逃避人世，而反使他和七情生活洽調起來。文學的浪漫主義，和道家閒散生活的崇尙以及對儒家教義的反抗，在那時的中國已活動了兩百多年，這種種和前世紀的儒家哲學配合起來，就產生了一種和諧的人格。以陶淵明爲例，我們看見積極人生觀已經喪失了愚盜的自滿心，玩世哲學已經喪失了尖銳的叛逆性，（在韜洛（Thoreau）身上還可找出這種特質——這是一個不成熟性的標誌）而人類的智慧第一次在寬容和嘲弄的精神中達到成熟的時期。

在我看來，陶淵明代表一種中國文化的奇怪特質，即一種就於肉慾和靈的妄尊的奇怪混合，是一種不流於割然的精神生活和就於肉慾的物質生活的奇怪混合；在這奇怪混合中，七情和心靈始終是和諧的。所謂理想的哲學家即是一個能領會女人的嫵媚而不流於粗鄙，能愛好人生而不過度，能够察覺到塵世間成功和失敗的空虛，能够生活於超越人生和脫離人生的境地，而不仇視人生的人。陶淵明的心靈已經發展到真正和諧的境地，所以我們看不見他內心有一絲一毫的衝突，因之，他的生活也像他的詩一般那麼自然而沖和。

陶淵明生於第四世紀的末葉，是一位著名學者兼貴官的曾孫；這位學者在州無事，常於早上搬運一百隻甕到齋外，至薄暮又搬運回齋內。陶淵明幼時，因家貧親老，任爲州祭酒，但不久即辭了官職去過他的耕種生活，因此得了一種疾病。有一天，他對親朋說：「聊欲絃歌以爲三徑之資，可乎？」有一個朋友聽了這句話，便薦他去做彭澤令。他因爲喜歡喝酒，所以命令縣裏都種秫穀，可是他的妻子不以爲善，固請種秔，才使一頃五十畝種秫，五十畝種秔。後因郡裡的督郵將到，縣吏說他應該束帶相見，陶淵明嘆曰：「吾不能爲五斗米折腰。」於是官也不願做了，寫了歸去來辭這首名賦。此後，他就過着農夫的生活，好幾次有人請他做官，他一概拒絕。他家裏本窮，故和窮人一起生活，在給他兒子的一封信裏，會慨嘆他們的衣服襤褸，做着賤工。有一次他送一個農家的孩子到他的兒子那裏去，幫做挑水取柴等事，在給他兒子的信裏說：「此亦

人子也，可善遇之。」

他唯一的弱點就是喜歡喝酒。他平常過着孤獨的生活，很少和賓客接觸，可是一看見酒，縱使他不認識主人，也會坐下來和大家一起喝酒。有時他做主人的時候，在席上喝酒先醉，便對客人說：「我醉欲眠，聊且去。」他有一張無絃的琴，這種古代的樂器，只能在心情很平靜的時候，慢慢地彈起來才有意思。他和朋友喝酒時，或是有興緻想玩玩音樂時，便撫撫這張無絃的琴。他說：「但識琴中趣，何勞絃上聲？」

他心地謙遜，生活簡樸，且極自負，交友尤慎。判史王弘很是欽仰他，想和他交朋友，可是無從謀面。他嘗很自然地說：「我性不狎世，因疾守用，幸非潔志慕聲。」王弘只好和一個朋友用計賺他。由這個朋友去邀他喝酒，走到半路停下來，在一個涼亭裏歇腳，那朋友便把酒食拿出來。陶淵明真的欣欣然就坐下來喝酒。那時王弘早已隱身在附近的地方，這時候便走出來和他相見。他非常高興，於是權宴終日，連朋友的地方也忘記去了。王弘見陶淵明無履，就叫他的左右爲他造履。當請他景履的時候，陶淵明便把腳伸出來。此後，凡是王弘要和他見面時，總是在林澤間等候他。有一次，他的朋友們在煮酒，就把他頭戴的葛巾來漉酒，用過了還他，他又把葛巾戴在頭上了。

他那時的住處，位於廬山之麓，當時廬山有一個著名的禪宗，叫做白蓮社，是由一位大學者所主持。這位學者想邀他入社。有一天便請他赴宴，請他加入；他提出的條件是在席上可以喝酒。本來這種行爲是違

犯佛們的戒條的，可是主人却答應了。當他正要簽名入社時，他却又「攢眉而去」。另外一個大詩人謝靈運很想加入這個白蓮社，可是不得其門而入。後來那位方丈想跟陶淵明做一個朋友，所以他便請了另一位道人和他一起喝酒。他們三個人，那個方丈代表佛教，陶淵明代表儒教，那個朋友代表道家。那位方丈會立誓說終生不再走過某一座橋，可是有一天，當他和他的朋友送陶淵明回家時，他們談得非常高興，大家都不知不覺地走過了那橋。當三人明白過來時，不禁大笑。這三位大笑的老人，後來便成爲中國繪畫上常用的題材，這個故事象徵着三位無憂無慮的智者的歡樂，象徵着三個宗教的代表人物在幽默感中團結一致的歡樂。

他就是這樣地過他一生，做一個無憂無慮的，心地坦白的，謙遜簡樸的鄉間詩人，一個智慧而快樂的老人。在他那本關於喝酒和田園生活的小詩集，三四篇偶然衝動而寫出來的文章，一封給他兒子的信，三篇祭文，（一篇是自祭文）和遺留給子孫的一些話裏，我們看出一種造成那和諧生活的情感和天才；這種和諧的生活已達到了爐火純青的境地，沒有一個人更能比他卓越。他在歸去來辭那首賦裏所表現的就是這種愛好人生的情感。這篇名作是在公歷四〇五年十一月就是在決定辭去那縣令的時候寫的。

歸去來辭

歸去來兮！田園將蕪，胡不歸？既自以心爲形役，奚惆悵而獨悲？悟已往之不諫，知來者之可追。實迷途其未遠，覺今是而昨非。舟搖搖以輕颺，風飄飄而吹衣。問征夫以前路，恨晨光之熹微。乃瞻衡宇，載欣載奔，僮僕歡迎，稚子候門。三徑就荒，松菊猶存。攜幼入室，有酒盈樽。

引壺趨以自酌，盼庭柯以怡顏。倚南牕以寄傲，審容膝之易安。園日涉以成趣，門雖設而常關。策扶老以流憩，時矯首而遐觀。雲無心以出岫，鳥倦飛而知還。景翳翳以將入，撫孤松而盤桓。歸去來兮！請息交以絕游，世與我而相違，復鴛言兮焉求？

悅親戚之情話，樂琴書以消憂。農人告余以春及，將有事於西疇。或命巾車，或棹孤舟。既窺窕以尋壑，亦崎嶇而經邱。

木欣欣以向榮，泉涓涓而始流。羨萬物之得時，感吾生之行休。已矣乎！寓形宇內復幾時？曷不委心任去留，胡爲遑遑欲何之？富貴非吾願，帝鄉不可期。良辰以孤往，或植杖而耘耔。

登東臯以舒嘯，臨清流而賦詩。聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑。

也許有人以為陶淵明是『逃避主義者』，但事實上他絕對不是。他要逃避的僅是政治，而不是生活的本身。如果他是邏輯家的話，他或許早已出家做和尚，澈底地逃避人生了。可是陶淵明不願完全逃避人生，他是愛好人生的。在他的眼中，他的妻兒是太真實了，他的花園，那伸到他庭院裏的樹丫枝，他所撫摸的孤松，這許多太可愛了；他僅是一個近情近理的人，他不是邏輯家，所以他要週旋於週遭的景物之間。他就是這樣的愛好人生，由種種積極的，合理的人生態度，去獲得他所特有的能產生和諧的那種感覺。這種生之和諧便產生了中國最偉大的詩歌。他為塵世所生而又屬於塵世，所以他的結論不是逃避人生。而是『懷良辰以孤往，或植杖而耘耔。』陶淵明僅是回到他的田園和他的家庭裏去。所以結果是和諧，不是叛逆。

【註】陶潛字淵明（三七二—四二七）

第六章 生之享受

第一節 快樂問題

生之享受包括許多東西：我們本身的享受，家庭生活的享受，樹木，花朵，雲霞，溪流，瀑布，以及大自然的形形色色，都足謂之享受，此外又有詩歌，藝術，沉思，友情，談天，讀書等的享受，後者的這些都是心靈交流的不同表現。這許多享受中，有些享受是身見的，如食物的享受，社交宴會或家庭團聚的歡樂，風和日暖時春天的野遊；另外一些較不明顯的則為詩歌，藝術和沉思等享受。我覺得這些享受不能把它分為物質的，或精神的兩類，一來因為我不以為應有這種區別，二來因為我在把它們分類時，每不知道從當我看見一批男女老少在享受一個歡樂的野宴時，叫我怎能說得出那一部份是屬於物質，那一部份是屬於精神，當我看到一個孩子在草地上跳躍，還有一孩子用雛菊在編造一個小花圈，母親的手裏拿着一塊夾肉麵包，祖父在咬一隻甜美的紅蘋果，父親仰臥在草地上凝望着天上的白雲，祖父口中含着烟斗；也許還有人在開留聲機，遠遠地傳來了音樂的聲音；或是波濤的吼聲；這些歡樂之中，那一種是屬於物質，那一種是屬於精神的呢？享受一塊夾肉麵包和享受四週的景色，（後者就是我們所謂詩歌，）其區別是很容易地可以

分出來呢？聽音樂，我們稱之為藝術的享受，吸煙斗，我們稱之為物質的享受，可是我們能夠說，前者的享受比後者更高尚嗎？所以在我看來，物質上的歡樂和精神上的歡樂，它的分別是紊亂的，不易分辨的，不真確的。我疑心這種分類是根據於一種錯誤的哲學理論，把美和肉慾加分別，而並沒有將我們的真正歡樂直接嚴密研究一下子以為證明。

我拿人生這個未決定的正當目的問題來做論據，我這一假定是否太過分？我總以為生活的目的即是生活的真享受，其間沒有是非之爭。我用『目的』這個名詞時有點不敢下筆。因為這種包含真正享受的目的，大抵不是發自有意的，而是一種人生的自然態度。『目的』這個名詞便含有一種企圖和努力的意義。人生世上，他的問題不是拿什麼做目的，或怎樣去實現這目的，而是怎樣去應付此生，怎樣消遣這五六十年天賦給他的光陰。他應該把生活加以調整，在生活中獲得最大的快樂，這個問題跟如何去享受週末那一天的快樂一樣實際，而不是形而上的問題，如果人們生在這宇宙中另有什麼神祕的目的，那麼只可以作抽象的渺茫的答案了。

在另一面講，我覺得哲學家們在企圖判明這個人生目的問題時，他們心中大概假定人生必有一種目的。西方思想家之所以把這個問題看得那樣重要，就是因為受了神學的影響。我總以為我們對於這計劃和目的這些東西假定得太過份了。人們想解答這個問題並為這個問題爭論，甚至於弄得迷惑不解，顯

見都是徒然的，非必要的。如果人生真有目的或計劃的話，那麼這種目的或計劃不應該這樣令人困惑，那麼渺茫，而難於發見。

這個問題可以化爲二個：第一個是關於神靈的，卽上帝替人類所決定的目的；第二個是關於人類的，卽人類自己所決定的目的。第一個問題我不想多加討論，因爲我們心中所存什麼上帝的意志，事實上都是我們人類自己心中的思想；祇是在我們想像中，上帝心中有這麼一種思想而已。然而要用人類的智能來猜測神靈的智能，那是辦不到的。我們的這種理論，其結果就是把上帝當做我們軍中保衛旗幟的軍曹，以爲他和我們同樣地具着愛國狂；我們自欺欺人地以爲上帝對世界或歐洲是不會有什麼『神靈目的』或『定數』的，只有對我們祖國才有之。我相信德國納粹黨的人物心中，上帝一定也帶着卍字的臂章。每個人都認爲這個上帝始終是在自己這邊的，決不會是在對方那邊。其實世界上的民族，拖着這種觀念的，也不懂日耳曼人而已。

至於第二個問題，那爭點不是人生的目的『是什麼』，而是人生的目的『應該是什麼』，所以這是一個實際的而不是形而上的問題；對於人生的目的『應該是什麼』這個問題每個人都有他自己的觀念和評價。我們爲這個問題而爭論，就是因爲我們每個人的評價都不相同的緣故。以我自己而論，我的觀念比較實際而少抽象。我以爲人生不一定要有目的或意義。次德曼（Walt Whitman）說：『我這樣地

做一個人，已够滿意了。」所以我也以為我現在活着——並且也許還可以再活幾十年——人類的生命也存在着，那就已經够了。這樣看法，這個問題便變為極其簡單，而不容有兩個答語；就是人生的目的除了去享受人生外，還有什麼呢？

這個快樂問題，是世界上一切非宗教哲學家所注意的重要問題，可是基督教的思想家却完全置之不問，這是奇怪的事。神學家把人類快樂這問題拋開，而所焦慮的重大問題是人類的「拯救」——「拯救」聽來真是一個悲慘的名詞，怪覺刺耳的。因為我在中國天天總是聽得人家談「救國」。大家都想要「救」中國。這種言論，使人油然而生一種好像是在快要沉沒的船上的感覺，一種萬事全休，大家祇在想逃生方法的感覺。基督教——有人稱牠為「兩個沒落世界（希臘和羅馬）的最後嘆息」——在今日還保存着這種特質，它還是被拯救問題所煩擾。人們爲了離塵世和得救問題而煩擾，結果反忘掉了生活問題。人類如果沒有趨近滅亡的感覺，何必去爲了得救不得救的問題就憂呢？神學家總是在注意拯救問題，而不想到快樂問題，因之他們對於將來，只能渺茫地說有一個天堂；假如我們問道：在那邊我們要做些什麼呢？在天堂我們要得到怎樣的快樂呢？他們的回答只能給我們一些渺茫的觀念，如唱詩穿白衣裳之類。讚罕默德至少也還用醇酒，甜美的水果和有着黑髮大眼多情的少女，替我們畫了一幀未來的快樂景象，這是我們這些俗人能够見得到的。如果神學家不把天堂裏的景象弄得更生動逼真，更近情合理，那麼

我們真不想離開這個塵世而到天堂裏去。有人說：『明日有一隻鷄，不如今日有一隻蛋。』即在於我們計劃怎樣去消遣暑假的時候，我們至少也要花些時間去探聽我們所要到的地方。如果去問旅行社而所回答的是模糊影響之辭，我是不想去的，我在原來的地方過假期好了。在天堂裏也須奮鬥嗎？努力嗎？（我敢說那些希望和相信努力的人一時是這樣的假定。）可是一旦我們已經十全十美了，我們還要努力些什麼呢？進步到那一層呢？或者說在天堂裏可以過着游手好閒，無憂無慮的日子，如果真是這樣的話，我們儘可在這塵世上先學過游手好閒的生活，以備將來慣於永生生活，那豈不更好嗎？

我們如果必須要有個宇宙觀的話，就讓我們把自己忘掉，不要把那宇宙觀限制於人類生活的範圍之內。我們須把宇宙觀擴展開去，把整個世界——石、樹、和動物——的目的都包括進去。宇宙間有一個計劃（『計劃』這名詞和『目的』一名詞一樣，都是我所不喜歡的名詞）——我的意思是說，萬物創造中有一個圖案；我們對於這整個宇宙，須先有一個觀念——雖然這個觀念並不是最後的固定不移的觀念——然後可以在這個宇宙中確定我們應站的位置。這種關於大自然的觀念，關於我們在大自然中所站地位的觀念，必須出於自然，因為我們生時是大自然的一個重要部份，而死後又是回到大自然去的。天文學、地質學、生物學以及歷史，只要我們不冒險昧下斷語的嘗試，都能給我們以材料，協助我們得到一個相當準確的觀念。如果在宇宙的目的這個廣大的觀念中，人類退據了次要的地位，那也不要緊的。他有一

着一個地位已經够了，只要他能和週遭環境和諧相處，則對於人生本身便能產生一個實用而合理的觀念。

第二節 人類的快樂屬於感覺

人類一切快樂都發自生物性的快樂。這觀念是絕對科學化的。這一點我必須加以說明，以免被人誤解，人類的一切快樂都屬於感覺的快樂。我相信精神主義者一定會誤解我的意思；精神主義者之所以和唯物主義者永遠會有誤解，就是因為他們的語氣不同，或對同一句話抱着不同的見解。但是我們在這個獲取快樂的問題上，難道也要被精神主義者所欺瞞而去跟着承認精神上的快樂才是真正的快樂嗎？讓我們馬上承認並加以限制說，精神上的舒適是有賴乎內分泌的正常動作。在我看來，快樂問題大半是消化問題。我很想直說快樂問題大抵即是大便問題，為保持我的人格和顏面起見，我得用一位美國大學校長來做我的護身符。這位大學校長過去對每年的新生演說時，總是要講那句極有智慧的話，『我要你記住兩件事情：讀聖經和使大便通暢。』他能說出這種話來，也可想見他是一個多麼賢明多麼和藹的老人家啊！一個人大便通暢，就覺快樂，否則就會感到不快樂。事情不過如此而已。

談到我們的快樂，不要陷入抽象的議論中去，我們應該注意事實，把自己分析一下，看看我們一生中

在什麼時候得到真正快樂。這個世界中，快樂往往須從反面看出來，無憂愁，不受欺凌，無病無痛便是快樂。但也可成爲正面感覺，那就是我們所說的歡樂。我所認爲真快樂的時候例如在睡過一夜之後，清晨起身，吸着新鮮空氣，肺部覺得十分寬暢，作了一會深呼吸，胸部的肌膚四週便有一種舒服的動作感覺，感到有新的活力而適宜於工作；或是手中拿了烟斗，雙腿擱在椅上，讓烟草慢慢地均勻地燒着，或是夏月還行口渴喉乾，看見一泓清泉，潺潺的流聲已經使我覺得清涼快樂，於是脫去鞋襪，拿兩腳浸在涼爽的清水里；或一頓豐盛餐食之後，坐在安樂椅上，面前沒有討厭的人，大家海闊天空地談笑着，覺得精神上和身體上都與世無爭；或在一個夏天的下午，天邊擁起烏雲，知道一陣七月的驟雨就要在一刻鐘內落下來，可是雨天出門不帶傘，怕給人家看見難爲情，連忙趁雨未降下的時候，先跑了出去；半途遇雨，淋得全身濕透，回來告訴人家，我中途遇雨。

當我聽着我孩子說話的聲音，或是看着他們肥胖的腿兒，我說不出在物質上愛他們或是精神上愛他們，我也完全不能把心靈與肉體的歡樂分別開來。世上可有什麼人對於女人只在精神上愛她，而不是肉體上愛她；一個人要分析和分別他所愛的女人之媚態——如大笑，微笑，招頭的姿態，對事物的態度等——是件容易的事情嗎？女子在衣飾清潔整齊的時候都會覺得快樂。口紅和胭脂使人有一種精神煥發的感覺，衣飾整齊使人在精神上感到寧靜與舒泰，這在女子方面看來是真實而明確的，然而精神主義者

對此就會覺得莫名其妙。我們的肉體總有一日會死去的，所以我們的肉體和精神之間祇有極薄的隔膜，同時，在精神的世界裏，要欣賞它最優美的情感與精神之美，只有用我們的感官才能勝任愉快。觸覺，聽覺，和視覺各方面，是無所謂道德或不道德的。我們大都會忘掉享受人生正面歡樂的能力，原因是我們感官的敏感性減退，和我們不盡量去運用這些感官。

我們用不着爲這問題辯護，讓我們拿出一些實在的事實：從東西洋許多酷愛人生的偉大人物裏面，試舉幾個例證出來，看看他們是在什麼時候最感到快樂，這快樂和他們的聽覺，嗅覺及視覺有着怎樣的密切關係。在某一節文章裏，韜洛〔註一〕對於蟋蟀的鳴聲所生的崇高美感說：

先察蟋蟀所住的孔穴。在石頭中間，穴隙到處都有。一隻蟋蟀的單獨歌兒更使我感到趣味。牠暗示『出世已遲』但也只有當我們認識時間和永恒的意義時，『遲延』才感覺得到。其實牠什麼也不遲，只是趕不上世間的一切瑣碎而匆忙的活動罷了。牠表現着成熟的智慧，超越一切俗世的思想，牠就這樣在春的希望和夏的炎熱中間，具着秋的冷靜和成熟的智慧。牠們對小鳥兒說：『啊你們真像孩子，隨着感情說話；大自然就是藉着你們而說話的；我們却兩樣了，節季不爲我們而旋轉；我們反唱着它們的催眠曲。』牠們就這樣永恒地在草根腳下唱着。牠們的住處便是天堂，不論是在五月或十一月，永遠是這樣。牠們的歌兒具有寧靜的智慧，有着散文的平穩，牠們不飲酒，只吃露水。當癸卯期

過，後牠們的寂靜無聲並不是戀愛心境受了阻抑，而是歸榮耀於上帝，與對上帝的永恆的享受。牠們處於節季轉變之外。牠們的歌兒像真理那樣地永垂不朽。人類只有在精神比較健全的時候，才能聽見蟋蟀的鳴聲。」

再看灰德曼的嗅覺、視覺和聽覺，它們怎樣地促進他的精神生活，而他又怎樣認這些東西爲非常重要：

早晨大雪至晚未停。我在雪花紛飛中，躑躅於樹林裏和道路上，約摸有兩個鐘頭。微風拂過松樹發出音樂般的低鳴，清晰奇妙，猶如瀑布，時而靜止，時而奔流。此時視覺、聽覺、嗅覺，一切的感覺，都得了微妙的滿足。每一雪片都飄飄地降在常青樹、冬青樹、桂樹的上面，靜靜地躺著，所有的枝葉都穿起一件臃腫的白外套，在邊緣上還綴着綠寶石——這是那茂盛的、挺直的、有着紅銅色的松樹——還有一陣一陣輕輕微的樹脂和雪水混合的香味。（一切東西都有氣味，雪也有氣味，只要你辨別得出來——這種氣味無論在那一地，那一時都不完全相同。正午的氣味和半夜的氣味，冬天的氣味和夏天的氣味，多風的氣味和無風的氣味都是不同的。）

我們可有人能辨別正午和半夜的氣味，冬和夏的氣味，或多風和無風的氣味？如果人們覺得住在城市裏比住在鄉下較不快樂，那就是因爲一律的灰色牆壁，和一律的水門汀行人道太過於單調，人們生活

在這種環境中，一切視覺和聽覺都引不起感應，總於麻木而消失了。

講到快樂時刻的界限，以及它的度量 and 性質，中國人和美國人的觀念是相同的。在我要舉出一位英國學者的三十三快樂時刻之前，我另引一段灰德曼的話來作一個比較，證明我們間感覺的相同。

是一個天氣晴朗的日子——空氣乾燥，有微風，充滿養氣。在我的四週，有充足以使我沉醉的奇蹟，那些健全沉靜而又美麗的樹木，流水，花草，陽光和早霜——但最引動我的還是天空。它今天是那麼澄清細緻，那秋天特有的藍色，又有那透明的藍幕上浮着朵朵白雲，或大或小，在偉大的蒼穹中表現它們靜穆的神靈動作。在上午（由七時至十一時）這天空始終保持着美麗潔淨的藍色。近正午時，漸漸轉淡了，兩三個鐘頭後，已變成了灰色——再淡下去，一直到日落的時候——我凝望一叢大樹圓頂上的落日，在隙縫中閃爍着——火紅，淡黃，肝褐，赤紅，千種顏色的華麗展覽，萬條燦爛的金光斜映在水面——那種透明的陰影，線條，閃爍生動的顏色，是圖畫上所從來沒有看到過的。

我不解其所以然，但我祇覺得這次秋天所以使我得到許多心滿意足的時刻，完全是這個天空（我一生中雖天天見到天空但事實上過去我並沒有真正看見過它）我讀過拜倫的事蹟，有一段說他在逝世時，對一個朋友說，他一生中僅僅有過三個快樂的時刻，另外又有一個關於國王的鐘的古代日耳曼傳說，也講到同一的感覺。當我在那樹林裏看那美麗的落日時，我想到了拜倫的故事和

那個鐘的故事，心中始悟到我在這時也正在享受一個快樂的時刻呢。（我也許不會把那最快樂的時刻記下來；因為當這種時刻來臨時，我不願爲着要記錄，而打斷了它。我只是任性留連悠然自在，使我沉醉在寧靜的出神中。）

快樂到底是什麼呢？這就是一個快樂的時刻嗎？或是像一個快樂的時刻嗎？——快樂的時刻是那麼難於理解——是像一個呼吸，或像一點易消失的彩色嗎？我不知道——還是讓我懷疑下去吧。清澈的天啊，在你蔚藍的空中，你可有靈藥來醫治我的病症嗎？（啊，我三年來損壞的身體和騷亂的精神啊。）你現在可是把這種靈藥微妙地，神祕地，經過空氣隱隱地撒在我的身上？

〔註一〕韋洛 (Moreau) 對於人生的整個觀念在一切的美國作家中可說最富於中國人的色彩，因為我是中國人，所以在精神上覺得很接近他。就在幾個月前才發見他，至今還覺得高興。如果我把韋洛的文章譯成中文，說是一個中國詩人所寫，一定不會有人疑心的。

第三節 金聖歎之不亦快哉三十三則

現在讓我們來觀察欣賞一位中國學者自述的快樂時刻，十七世紀印象派大批評家金聖歎在西廂記的批語中，曾寫下他覺得最快樂的時刻，這是他和他的朋友在十日的陰雨連綿中，住在一所廟宇裏計算出來的。下面便是他自己認爲是人生真快樂的時刻，在這種時刻中，精神和感官錯綜地聯繫着的。

其一：夏七月，赤日停天，亦無風，亦無雲；前後靡赫然如洪爐，無一鳥敢來飛。汗出遍身，縱橫成渠。置飯於前，不可得喫。呼簾欲臥地上，則地濕如膏，蒼蠅又來緣頸附鼻，驅之不去。正莫可如河，忽然大黑車軸，疾澗澎湃之聲，如數百萬金鼓。簾溜浩於瀑布，身汗頓收，地燥如掃，蒼蠅盡去，飯便得吃。不亦快哉！

其二：十年別友，抵暮忽至。開門一揖，不及問其船來陸來，並不及命其坐床坐榻，便自疾趨入內，卑辭叩內子：『君豈有斗酒如東坡婦乎？』內子欣然披金簪相付。計之可作三日供也。不亦快哉！

其三：空齋獨坐，正思夜來床頭鼠耗可惱，不知其鼠者是損我何器，噬啗者是裂我何書。中心回惑，其理莫措，忽見一梭貓，注目搖尾，似有所覩。歛聲屏息，少復待之，則疾趨如風，檄然一聲。而此物竟去矣。不亦快哉！

其一：於書齋前，拔去垂絲海棠紫荆等樹，多種芭蕉二十本。不亦快哉！

其二：春夜與諸豪士快飲，至半醉，住本難住，進則難進。旁一解意童子，忽送大紙袍可十餘枚，便自起身出席，取火放之。硫磺之香，自鼻入腦，通身怡然。不亦快哉！

其三：街行見兩措大執等一理，既皆目裂頭赤，如不戴天，而又高拱手，低曲腰，滿口仍用者也。乎等字。其語刺刺，勢將連年不休。忽有壯夫掉臂行來，振威從中一喝而解。不亦快哉！

其一：子弟背誦書爛熟，如瓶中瀉水。不亦快哉！

其一：飯後無事，入市閒行，見有小物，賤復買之，買亦已成矣，所差者甚微，而市兒苦爭，必不相讓。便掏袖下一件，其輕重與前直相上下者，擲而與之。市兒忽改笑容，拱手連稱不取。不亦快哉！

其一：飯後無事，翻倒做篋。則見新舊遺欠文契不下數十百通，其人或存或亡，總之無有還理。背人取火拉雜燒淨，仰看高天，蕭然無雲。不亦快哉！

其一：夏月科頭赤足，自持涼織遮日，看壯夫唱吳歌，踏桔槔。水一時壅湧而上，譬如翻銀滾雪。不亦快哉！

其一：朝眠初覺，似聞家人歎息之聲，言某人夜來已死。急呼而訊之，正是一城中第一絕有心計人。不亦快哉！

其一：夏月早起，看人於松棚下，鋸大竹作簕用。不亦快哉！

其一：重陰匝月，如醉如病，朝眠不起。忽聞衆鳥畢作弄晴之聲，急引手牽帷，推窗視之，日光晶熒，林木如洗。不亦快哉！

其一：一夜來似聞某人素心，明日試往看之。入其門，窺其闥，見所謂某人，方據案面南看一文書。顧客入來，默然一揖，便拉袖命坐曰：『君既來，可亦試看此書。』相與歡笑，日影盡去。既已自飢，徐問客曰：『君亦飢耶？』不亦快哉！

其一：本不欲造屋，偶得閒錢，試造一屋。自此日爲始，需木，需石，需瓦，需磚，需灰，需釘，無處無夕，不來聽於爾耳。乃至羅雀掘鼠，無非爲屋校計，而又都不得屋住，既已安之如命矣。忽然一日屋竟落成，刷牆掃地，糊窗掛畫。一切匠作出門畢去，同人乃來分榻列坐。不亦快哉！其一：冬夜飲酒，轉復寒甚，推窗試看，雪大如手，已積三四寸矣。不亦快哉！其一：夏日於朱紅盤中，自拔快刀，切綠沉西瓜。不亦快哉！

其一：久欲爲比邱，苦不得公然喫肉。若許爲比邱，又得公然喫肉，則夏月以熱湯快刀，淨割頭髮。不亦快哉！其一：存得三四癩瘡於私處，時呼熱湯關門澡之。不亦快哉！

其一：篋中無意，忽檢得故人手跡。不亦快哉！

其一：寒士來借銀，謂不可啓齒，於是唯唯亦說他事。我窺見其苦意，拉攏無人處，問所需多少。急趨入內，如數給與，然而問其必當速歸料理是事耶，爲尙得少留共飲酒耶。不亦快哉！

其一：坐小船，遇利風，苦不得張帆，一快其心。忽逢飄艇，疾行如風。試伸挽鉤，聊復挽之。不意挽之便着，因取纜纒向其尾，口中高吟老杜「青惜峯巒共知橘柚」之句，極大笑樂。不亦快哉！

其一：久欲覓別居與友人共住，而苦無善地。忽一人傳來云有屋不多，可十餘間，而門臨大河，嘉樹葱然。便與此人共喫飯畢，試走走看之，都未知屋如何。入門先見空地一片，大可六七畝許，異日瓜菜不足復慮。不亦快哉！其一：久客得歸，望見郭門，兩岸童婦，皆作故鄉之聲。不亦快哉！

其一：佳磁既損，必無完理。反覆多看，徒亂人意。因宜付厨人作雜器充用，永不更令到眼。不亦快哉！
其二：身非聖人，安能無過。夜來不覺私作一事，早起怍怍，實不自安。忽然想到佛家有佈薩之法，不
自覆藏，便成懺悔，因明對生熟乘客，快然自陳其失。不亦快哉！其一：看人作擊壤大書，不亦快哉！其一：推
紙窗放蜂出去，不亦快哉！其一：作縣官，每日打鼓退堂時，不亦快哉！其一：看人風箏斷，不亦快哉！其一：看
野燒，不亦快哉！其一：還債畢，不亦快哉！其一：讀虬髯客傳，不亦快哉！

可憐的拜倫，他一生中只有三個快樂的時候！如果他不是一个病態而又心地不平衡的人，他一定是
被那個時代的流行憂鬱症所影響了。如果憂鬱的感覺不是那麼時髦的話，我相信他至少有三十個快樂
時刻。這樣說來，世界豈不是一席人生的宴會，擺起來讓我們去享受——只是由感官去享受；同時由那種
文化承認這些感官的歡樂的存在，而使我們也可坦白地承認這些感官的歡樂的存在；這豈不顯而易見
嗎？我疑心我們之所以裝做不見這個充滿着感覺的美妙世界，乃是由於那些精神主義者弄得我們畏
懼這些東西的緣故，如果我們現在有一個較高尙的哲學，我們必須重復信任這個『身體』的優美收受
器官，拿我們輕視感覺和畏懼情感的心理一律摒除。如果那些哲學家不能使物質昇華，不能把我們的身
體變成一個沒有神經，沒有味覺，沒有嗅覺，沒有色覺，沒有動覺，沒有觸覺的靈魂，而我們也不能澈底模倣
印度制煞主義者的行爲，那麼我們必須勇敢地面對着這個現實的人生！

第四節 對唯物主義的誤解

當我們讀到金聖歎三十三則不亦快哉時，一定會覺得現實的人生中，精神的歡樂和身體的歡樂是不可分離的，精神的歡樂也須由身體上感覺到才能成爲真實的歡樂。我甚至於認爲道德的歡樂也是這樣的。宣傳任何學說，必須準備接受人們的誤解，像快樂主義者（Epicureans）和克慾主義者（Stoics）那樣地受人們的誤解。許多人不能瞭解奧理略（Marcus Aurelius）的那種克慾主義者所不可少的仁厚精神；同時快樂主義者的智慧和約束學說也常被人們誤解爲追尋歡樂的學說。人們對於這種唯物主義的觀念會毫不猶豫地加以攻擊，說它的意識是自私的，完全缺乏社會責任的，說它造成每個人都只爲自己的享受而着想。這一類的辯論完全由於愚昧和無知，說這話的人是自已也不知所云的。他們不曉得玩世主義者的仁厚，也不知道這個愛好人生者的溫順。愛人類不應該成爲一種學說，或是一個信條，或是一個智能上的堅信問題，或是一個能發生辯論的題目。對人類的愛如果需要一些理由來做根基，那便不是真正的愛。這愛必須是絕對自然的，對於人類，應該像鳥鼓翼那樣地自然。這愛必須是一種直覺，由一個健全的接近大自然的靈魂產生出來。一個真愛樹木的人，決不會虐待任何動物。在十分健全的精神中，當一個人，對人生與同類都具有一種信念時，當他們大自然具有深切的認識時，仁愛也就是自然的。

產物了。這一種人用不着任何哲學或任何宗教去告訴他要有仁愛。因他自己的心靈已經從他的感官上獲得適當的營養；他的心靈已經從造作的生活和人類社會的人爲學問解放出來，他已能保持一種智能和道德的健全。所以，當我們挖開泥土，使這個仁愛泉源的洞口擴大時，人家不能責難我們，說我們在宣佈大公無私的觀念。

唯物主義是被人們誤解了，而且誤解得很嚴重。關於這一點我應該讓山泰雅拿（George Santayana）來說話：他說他自己是「一個唯物主義者——也許是僅存的唯物主義者」可是，我們都知道在現代他或許是一個最可愛的人物。他說我們對唯物主義觀念的偏見乃是一種外表觀察者的偏見。人們對於某些缺點，祇在拿來和自己的信條比較時，才會覺得驚異。但只有當我們的精神生活在那個新世界中時候，我們方才能够真正了解異族的信仰、宗教或國家。所謂「唯物主義」是含有一種喜悅，一種歡樂，一種健全的情感，這是我們平日不會仔細看到的。山泰雅拿說：「真正的唯物主義者是跟德模克利圖（Democritus）這一類的笑的哲學家一樣的。我們都是「不情願的唯物主義者」；希莫着精神主義，可事實上却過着自私自利的物質生活，我們祇是「畸形地向着智力方面去發展，而不能發笑。」

「一個澈底的唯物主義者，一個生就的而不是半路出家的唯物主義者，應像那個智慧的德模克利圖那樣是一個笑的哲學家的。他對於那些能够表現各種美妙形狀的機構，那些能鼓動極大興奮的情感，

一定會感到欣喜；在自然科學博物院裏的參觀者，見了那些放在匣中的數千百種蝴蝶，火烈鳥，介屬，古象，大猩猩，一定會感到欣喜；這兩種快樂情緒一定含有智能上同樣的質素。這世界中的無量數的生命，雖然也有它們的苦痛，不過這些苦痛是馬上會消失的，然而當時的行列是何等的瑰麗偉大，那些普遍的交互動作也何等的引人入勝，而那些專制的小情感偏又何等惡毒，而又無法避免。有活力的鑿心裏所產生的物質主義，大抵就是下列這種情感吧：如活躍的歡樂，大公無私的蔑視私人幻覺的。

「唯物主義者的倫理學，對於生物的痛苦也有其感覺；它和另外的慈悲體系一樣，對於痛苦也感到一些寒慄，並且想用制慾的那種克制方法把意志收束，不使意志遭遇挫折。絕對樂觀的『偏淨天』巨車 (Judgement)——印度神話昆濕奴神 Vishnu 的第八化身克哩斯那 Krishna 的稱號，在每年的紀念日必以偶像載於巨車在各處遊行，如信徒自願伏地下而被車碾死者可以上天國云——譯者註）上的那些頌讚上帝的駕馭者，才會不顧念到人類的悲哀。可是那些完全虛榮和自救所生的罪惡，那些自以為人類是宇宙最高目標，對這些笑是適當的防禦方法。笑的裏面有一種微妙的長處，人們可以一面笑而一面仍含着一些同情和友愛；人們對於唐吉訶德所作的荒謬行為和所遭遇的災難，雖也覺得好笑，但是並不譏笑他的意志。他的熱心雖是可佩，但他必須去認識世界，然後能合宜地改造世界，並且須在理智的當中，才能得到快樂。」〔註二〕

那麼，這種值得我們那麼誇耀，甚之勝於情慾生活的智能生活或精神生活，究竟是什麼東西呢？可嘆現代生物學有一種趨勢，想把精神回溯到它的根源，想發覺它就是那麼一些纖維、液體，和神經組合而成的。我疑惡樂觀就是一種液體，或是由某一種循環液體而促成的一種神經狀態。可是，我要問問智能生活是從那一部份產生的呢？智能生活又從何處得到它的生命和滋養呢？哲學家早就告訴我們，人類所有的智識都是由於感官之經驗而產生。如果我們沒有視覺、觸覺、嗅覺等感官，便不能獲得智識，好比照相機一樣，沒有了凹凸鏡和感光片，便不能拍攝景物。聰明和愚笨的分別就是前者的透鏡和感受器比較更精細更完美，因之攝取的影像更清晰，而能保持得更長久。從書本上所得的智識進展到人生的智識，只靠想像或認識是不足為用的；他必須不停地摸索前進——去感覺各色各樣事物的質情，對於人生和人類天性中的萬百事，物，都去獲得一種正確的而不是雜亂的整個印象。對於去感覺人生和覓取經驗，我們所有的感官是互相合作的；只有感官的合作和心腦的合作，我們才能得到智能上的熱情。智能上的熱情是我們所必需的，它是生命的標誌，其重要猶如植物中的綠色。我們可由熱情的存亡去辨認某個人的思想中的生命，猶如觀察一株半枯的樹，從它的葉和纖維質的水分和結構，可以發見這株樹在遇災之後，還是有它的生命的。

【註】一節錄自史密斯著山泰雅拿小冊集（"Little Essays of Santayana," edited by Logan Pearsall Smith）

唯物主義者的情感 ("Emotions of the materialist") 一文，文中圈點是原節錄者加上去的。

第五節 心靈的歡樂怎樣？

這裏讓我們來討論這種所謂心靈和精神的高等歡樂，究竟它們和我們的情感（不是智能）有什麼關係，它們的關係達到何種程度。談到這件事，我們就不期然生出以下的問題，這些有別於高等歡樂的下等情感歡樂，究竟是什麼東西？它們可是同樣東西的一部份，生於情感而又回到情感？它們是否和情感是難於分解的？當我們研究到這些較高的心智歡樂時——文學、藝術、宗教、哲學——我們發現智能，比之情感和感覺實佔着較為無關重要的地位。一幅美麗的圖畫，它的功用，祇是使我們回想到一片真的風景，或是一個美麗可喜的面貌，因而生出一種情慾的歡樂，此外可還有什麼作用？文學也祇是重作一幅人生的圖畫，表現它的環境和色彩，表現草地的香味和都市中溝渠的臭味，此外，可還有什麼作用呢？我們大抵都有一個觀念，認為一部小說必須要描寫出真實的角色和真實的情感，才近於真正文學的水準。如果一本書的描寫脫離了人生，或祇把人生作了一個平淡的解剖，那便不是真正的文學；一本書越是有真實的人性，也便越是好文學。如果一本小說祇淡淡地分析一下，而不把人生的甜酸苦辣描寫出來，怎能引得起讀者的興趣呢？

關於其他的東西，例如詩歌，那不過是渲染着情感的真理，音樂是無字的情感；宗教是由幻象中表現的智慧和詩歌之基於音韻及真理的情感，正如繪畫之基於色覺及視覺一樣。音樂全然是情感，決用不着那種運用智能所必需的語言。音樂不但能表現牛鈴、繁鬧的魚市場以及戰場上的聲響，並且能表現花朵的美妙，波浪的澎湃起伏，月光的幽靈恬靜；但如果要越出感覺的界線，而想表達一個哲學的觀念時，我們可說它是沒落的，說它是一個沒落世界的產物。

那末宗教的衰落可也就是由於理智的本身而開始。山泰雅會說，宗教衰落是由於推理過多：『不遂這種宗教歷來已不是在幻象中所表現出來的智慧，而祇變成了推理過多的迷信。』宗教的衰落就是由於迂腐太過，以及由於信條、公式、學說、和謝罪文的樹立所致。如果要使我們的信仰變成越加正當合理的東西，一定以為我們是對，那末我們將越加變得尊敬了。各種宗教相信只有它自己所發見的才是唯一的真理，因之，都成為褊狹的宗派，也就是這個道理。我們越是信仰我們是合理的，便越發變得褊狹，這就是目下一切宗教派別的另一現象。因此宗教傲慢地和私人生活上最可憎的偏執狹狹，自私的心理發生了關係。這種宗教造成了個人的自私，不但卑視其他的宗教，並且及使宗教的信仰變成了他自己和上帝的私人契約，在這契約之下，乙方頌讚着甲方，終日地在唱着聖詩，禱祝甲方的名字，而甲方為報答起見，也將要拿較給旁人更多的福降給乙方，較給別家更多的福給乙方的家庭。因此我們所看見的那些按時上

禮拜堂最『虔誠』的老太太，都是自私自利的結果，那種自以為正當的意識，那種自以為發見了唯一的真理的意識，便代替了產生宗教的更微妙的情感了。

我覺得藝術、詩歌、和宗教之存在，其目的是輔助我們恢復新鮮的視覺，富於感情的吸引力，和一種更健全的人生意識。我們正需要它們，因為當我們上了年紀的時候，我們的感覺將逐漸麻木，對於痛苦、冤屈和殘酷的情感將變為冷淡，我們的人生想像，也因過於注意冷酷和瑣碎的現實生活而變成歪曲了。現在幸虧還有幾個大詩人和藝術家，他們的那種敏銳的感覺，那種美妙的情感反應，和那種新奇的想像，還沒有失掉，這可以行使他們的天職來維持我們道德上的良知，好比拿一面鏡子來照我們已經遲鈍了的想像，使枯竭的神經興奮起來。這樣說來，藝術應該是一種諷刺文學，對我們麻木了的情感，死氣沉沉的思想，和不自然的生活下一種警告。它教我們在矯飾的世界裏保持着樸實真摯。它應該可以使我们回復到健康幸福的生活，使我们從過分智能活動所產生的昏熱中恢復過來。它應該可以使我们感覺重變敏銳，重使我們的理性和本有的天性發生聯繫，由恢復原有的本性，把那脫離生活中已毀壞的部分收集起來，重變成一個整體。如果我們在世界裏有了智識而不能了解，有了批評而不能欣賞，有了美而沒有愛，有了真理而缺少熱情，有了公義而乏了慈悲，有了禮貌而一無溫暖的心，這種世界將成爲一個多麼可憐的世界啊！

講到哲學這種運用着卓越的精神的東西，其危險比我們失去生命本身的感覺更大。我曉得這種智能上的樂趣包括寫一個很長的數學方程式，或是去發見宇宙間的一個大體系這類事情。這種發見或許是一切智能歡樂中的最單純的歡樂，但是在我看來，反不如去吃一頓豐盛的餐食來得開心。第一，這種意念本身可說就是一個畸形產物，即是我們心智活動的副產物；它確是令人愉快，因為它是不費錢的，但無論如何它對我們總好像在生活上不大需要。這種智能上的喜悅，充其量也只是和猜着了縱橫字謎（Crossword puzzle）的喜悅一樣。第二，哲學家在這時大都是會欺瞞自己，和這個抽象的完美發生愛情，幻想這世界上有一樣比現實本身所能證明者，更為偉大合理的完美。這好比是我們把星雲成五個尖角一樣訛誤——我們把一切東西都化成公式的，矯揉造作的，太簡單化的東西了。只要我們不太過分，這種對於完美的東西所生的喜悅倒也是好的，不過我們也要曉得許許多多沒有發見這個簡單一式的圖樣的人們，他們也是照常快樂的。我們沒有這種東西也能生活，所以我情願同一個黑種的女傭人談話，而不願和一位數學大家談話；她的言語比較具體，笑也笑得較有生氣；和她談話至少對於人類天性可以增長一些知識。我是唯物主義者，所以在無論什麼時候，總是喜歡豬肉而不喜歡詩歌，寧願放棄一宗哲學，而獲得一片拌着好醬汁的椒黃鬆脆的精肉。

我們只有擺脫思想而生活，才能脫離這種哲學的酷熱和惡濁的空氣，進而重獲得一些孩子的新鮮

自然的真見識。真正的哲學家對於一個孩子或甚至是一隻關在籠裏的小獅子，應該會覺得汗顏的。試看大自然所賦予那隻小獅子的掌爪，飢肉，美麗的皮毛，豎直的耳朵，光亮的眼睛，敏捷的動作，和嬉戲的感覺，這些是多麼完美啊！自然完美的東西有時被硬弄成不完美的東西，真正哲學家對之應該覺得慚愧；好好一個人要去戴着眼鏡，胃口不好，常常感到身心不安，一無人生的樂趣，他們對這些也應該覺得慚愧。我們不能從他們那裏得到什麼好處，因為他所說的話大都是於我們無關痛癢的。只有那種和詩歌相應的哲學，只有那種使我們對大自然和人類天性更有真切見識的哲學，於我們才有用處。

無論那一種人生哲學，它必須以我們大賦本能的和諧為基礎。太過於理想主義的哲學家，不久之後，大自然本身也將證明他的錯誤。依據中國儒家的觀念，對於人類尊嚴的最高理想，是一個順着自然而生，結果達到德參造化之境。這便是孔子的孫兒在中庸一書裏所倡導的學說。

天命之謂性；率性之謂道（註一）；修道之謂教。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地付焉；萬物育焉。

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

【註一】儒家的意思裏也有濃厚的道家質素，這或許是受了道家思想的影響。但平常人是不大注意到的。無論怎樣，這一段確是儒家四書中的文字；此外論語中也可以援引同類的文字。

第七章 悠閒的重要

第一節 人類是唯一在工作的動物

現在當着我們面前的是人生的盛筵，唯一成爲問題的是我們的胃口如何，胃口比筵席更爲實在。講到人，最難於了解的是他對工作所抱的觀念，以及他自己要做的工作或社會需要他做的工作。世間萬物儘在過悠閒的日子，祇有人類爲着生活而工作。他因爲不能不去工作，於是在文明日益進步中的生活變爲愈加複雜，隨時隨地是義務、責任、恐懼、障礙和野心，這些並不是生而有之，而是由人類社會所產生。譬如當我坐在書桌邊時，我看見一隻鴿子在那遠處的一座禮拜堂的尖塔旁徘徊，絕不憂慮午餐要吃些什麼。但是我的午餐就比那鴿子複雜得多，拿到我面前的食物，已經過了千萬人的工作，已經過了一種極複雜的種植、貿易、運輸、遞送和烹飪，正因如此，人類要獲得食物比動物困難萬倍。如果一只森林裏的野獸跑進人類的都市裏來，看到人類爲生活而如此匆忙，這只野獸一定會對這個人類社會發生很大的疑惑和驚奇。

我想那森林中的野獸，它的第一個思想一定是說人類是唯一工作的動物，因爲在世間除了一些獸

馬和磨坊裏的水牛之外，所有的動物甚至家畜等都不必工作的。警犬很少去執行職務；看門的狗總是玩耍的時候多，並且在陽光溫暖的時候，總要舒服服地在地上睡一下；那貴族化的貓更用不着爲生活而工作，牠有一個天賦的敏捷身體，可以隨時跳過鄰居的籬笆，牠甚至不以爲自己是一個俘囚——想到什麼地方去就去。這樣看來，世間只有人類辛苦地工作着，馴服地關在籠子裏，爲了食物，被這個文明和複雜的社會強迫着去工作，爲了自己的供養而煩慮。我雖然知道人類也有人類的長處——智識的愉快，談話的歡樂，和幻想的喜悅，例如在看一齣舞台戲的時候，更能表現出來；可是在這裏我們不能忘掉根本的事情，就是人類的生活太複雜了，祇是一個供養自己的問題，已經要費去我們十分之九以上的活動力。所以文明大約是尋覓食物的問題，而進步便是使食物越加難於得到的一種發展。文明如果不使人類難於得到食物，人類就絕對不用這樣勞苦地工作。人類的危機是在社會太文明，是在獲取食物的工作太辛苦，因而在那獲取食物的勞苦中，吃東西的胃口也失掉了——我們現在已經達到這個境地。由森林中的野獸或是由哲學家看來，這好像是沒有多大意義的。

當我每次看到那些摩天大廈或一望無際相連的屋頂時，總有些心驚胆戰。這種景象確是令人驚奇的。兩三座的水塔，兩三座釘有廣告牌的鋼架，一兩座高入雲霄的尖塔，鱗比鱗次的地瀝青屋頂，形成了一些四方形的，矗立垂直的輪廓，全沒有組織或次序，祇是點綴着一些泥土，褪了色的烟突，以及幾根晒着衣

服的繩索和許多交叉在天空的無線電天線，俯視街道，所見的是一列灰色或已褪色的紅磚，牆壁上開着成列的，千篇一律的陰暗小窗，窗門半開着，一半掩着陰影，有的窗檻上有一瓶牛乳，其餘的窗檻上放着幾盆纖弱的病態的花兒。每天早晨，有一個女孩子帶着她的狗兒跑到屋頂上來，坐在屋頂的樓梯邊晒太陽。當我再仰起頭來極目遠望時，我看見一列一列的屋頂連綿數英里，形成了一些難看的四方形的輪廓，一直到極遠的遠方。此外又不過仍是一些水塔和一些磚屋。人類而在這裏居住。他們怎樣居住呢？每家就住在這種陰暗的窗戶的裏面嗎？他們怎樣生活呢？說來令人咋舌，在那兩三個窗戶的後面，就住着一對夫妻，每天到了晚上就像鴿子那樣地回到那鴿子式的房子裏去睡覺；早晨起來後，喝了些咖啡，丈夫出去到某地方，為家人去尋求麵包，妻子便在家裏不斷地拚命地把塵埃掃出去，使那一塊小小的地方乾淨一些。下午四五點鐘，她們跑到門邊和鄰居們談談，天吸一些新鮮空氣。到了晚上，他們又拖着疲乏的身體睡上床去。他們就是這樣生活下去的。

其他家道較小康的人家便住在較好些的公寓裏；他們有着較「美術化」的房間和燈罩。房間裏佈置得較乾淨，房中稍有空處，但也僅是一些些而已。租上七個房間的已算是奢侈生活，更不用說是自己擁有一個七個房間的公寓了！但是住在公寓裏，也不一定會有更大的快樂，祇不過是少受一些經濟和債務的煩擾。可是情感上的糾紛，離婚案件，晚上不回家的丈夫，或夫妻各自在晚上出去遊樂放蕩等類事件，却

反而較多了。他們所需要的是娛樂。真是天曉得，他們要離開這些單調的牆壁和發光的地板去另找刺激！於是他們去看裸體女人。因此患神經衰弱啦，吃阿司匹靈藥片啦，患貴族病啦，結腸炎啦，盲腸炎啦，消化不良啦，腦部軟化啦，肝臟變硬啦，患十二指腸潰爛症啦，患腸部撕裂症啦，胃動作過度^等和腎臟負擔過重啦，患膀胱發炎啦，患肝臟損壞症啦，心臟脹大啦，神經錯亂啦，患胸部平坦和血壓過高啦，還有什麼糖尿、病、腎臟炎、腳氣症、風濕痺、失眠症、動脈硬化症、痔瘡、癆瘵、慢性痢疾、慢性便秘、食慾減退和生之厭倦等等，真是到處可見，比比皆是。這樣還不夠，還得多養幾隻狗兒和幾個孩子。快樂的成分完全須看這些住在高雅的公寓裏的男女的性質和脾氣而定。有些人確是過着些歡樂的生活，可是其他的人却並不見得歡樂。而且普遍地說來，他們甚至還比不上那些勞苦工作的人們；他們祇覺得無聊和厭倦。不過他們有一輛汽車，也許也有一座造在鄉間的住宅。啊，鄉村住宅，這便是他們的救星，人們在鄉村中勞苦工作，希望能夠到都市去，在都市裏賺足了錢，可以再回到鄉村中去隱居。

如果你在都市裏街上散步，你可以在大街上看見美容院，鮮花店和運輸公司，在後面的一條街上可以看見藥店，食品雜貨店，鐵器舖，理髮店，洗衣作，小餐館，以及報攤。如果那都市是很大的話，就是你閒蕩了一個鐘頭，還是在那都市裏；只不過多看見一些街道，多看見一些藥店，食品雜貨店，鐵器舖，理髮店，洗衣作，小餐館和報攤。這些人都怎樣過生活？他們都來此幹什麼？問題很簡單，就是洗衣服的去洗理髮匠和餐館

僮倮的衣服，餐館裏的僮倮去侍候洗衣匠和理髮匠的飯食，而理髮匠則替洗衣匠和僮倮剃頭，那便是文明。這不是太令人驚奇嗎？我敢說，有些洗衣匠和理髮匠或僮倮一生中不會到過十條街以外的地方。總算還好，他們還有電影可看，可以看見鳥兒在唱歌，樹木在滋長，在搖擺。也可以看見世界之大，土耳其，埃及，希臘，馬拉亞山，安第斯山（Andes）暴風雨，船舶沉沒，加冕典禮，螞蟻，毛蟲，麝鼠，蜥蜴跟蠍的搏鬥，山丘，波浪，沙土，雲霞，甚至月亮——一切的一切統統在銀幕上而已。

啊！聰明智慧的人類！我頌讚你。人們爲了生活而任勞任怨地工作着，爲了要活下去而煩慮到頭髮發白，甚至忘掉遊息，真是不可思議的文明！

第二節 中國之悠閒理論

美國人是聞名的偉大的勞碌者，中國是聞名的偉大的悠閒者。因爲相反者必是互相欽佩的，所以我想美國勞碌者之欽佩中國悠閒者，是跟中國悠閒者之欽佩美國勞碌者一樣的。這就是所謂民族性格上的優點。我不曉得將來東西文明是否會溝通起來，可是在事實上，現在的東西文明已經連繫起來了，如將來交通更進步，現代的文明更能遠佈時，它們間的關係將更加密切。現在至少我們可以這樣說，機械的文明中國不反對，目前的問題是怎樣把這二種文化加以融合——即中國古代的人生哲學與現代的物質

文明——使它們成爲一種普遍可行的人生哲學，至於東方哲學能否侵入西洋生活中去的這一個問題，無人敢下預言。

機械的文化總於使我們很快地趨近條閒的時代，環境也將使我們必須少做工作而多過遊玩的生
活。這儼然是環境問題，當人類覺得有很多的閒暇工夫時，他不得不去想出一些消磨空閒的聰明方法，
這種空閒是飛快進步的結果，不管他願意不願意，他必須接受。一個人終不能預測下一代的事物。三十年
後的生活怎樣，只有大胆的人們才敢去擬想。對於這世界不斷的進步，人類總有一天會感到厭倦，而去清
查他對於物質方面的成就。當物質環境漸漸改善了，疾病滅絕了，窮困減少了，人壽延長了，食物加多了，到
那時候，人類決不會像現在一樣的匆忙。而且我相信這種環境或者會產生一種較懶惰的性格。

此外，主觀的因素常是和客觀的因素同樣重要的。哲學不但變換了人類的觀念，同時也改變了人類的
性格。人類對於機械文明的反應，是視人類本性而異的。在生物學上講到有下列一類的情形，如對刺激
的敏感性，反應的緩急，以及各種動物在同樣的環境之下所作的不同行爲。有些動物的反應比較遲緩，就
是在機械文明裏（美、英、法、德、意、俄等國都包括在內），我們看見各民族的不同氣質，對於這個機械時代
也產生不同的反應。同時，在個人方面，在同樣的環境中也會產生不同的反應。我認爲中國未來的機械文
明所創造的生活方式，一定近於現代的法國生活方式，因爲中國人和法國人的氣質是極相近的。

今日的美國是機械文明的先導者，大家都以為世界在未來的機械控制下，一定傾向於美國那種的生活形態。這種理論我却抱着懷疑，誰也不會知道未來的美國人又將是怎樣的一種氣質，勃魯克（Van Wyck Brook）在新著『新英格蘭文化時代』一書中所描寫的也許會重現於今日，我以為這是可能的。沒有人敢說新英格蘭文化的產物不是典型的美國文化，也沒有人敢說灰德曼在他的民主主義的憧憬裏所預測的理想——自由人類和完美母親的產生——不是民主主義進步中的理想。假如美國能有短期的休息，我相信它或許會產生新的灰德曼，新的韋洛與新的羅威爾（Lowell）。到那時候，那種採金狂熱所弄糟了的美國舊文化，也許會再開花結果。這樣說來，美國人將來的氣質，不是又要跟今日的兩樣了嗎？不是將接近於愛嘿生和韋洛的氣質嗎？

我認為文化本來就是空閒的產物。所以文化的藝術就是空閒的藝術。在中國人心目中，凡是用他的智慧來享受空閒的人，也便是受教化最深的人。在哲學的觀點上看來，勞碌和智慧似乎是根本相左的。智慧的人決不勞碌，過於勞碌的人決不是智慧的，善於優遊歲月的人才是真正有智慧的人。在此我不想講些中國人的悠閒過活的技巧和分類，祇是想說明那種養成他們喜聞散，優遊歲月，樂天知命的性情——常常也就是詩人的性情——的哲學背景。中國人那種對成就和成功的發生懷疑，和對生活本身如此深愛的脾性究竟是怎樣生出來的呢？

第一，中國人的悠閒哲學，可以在十八世紀的一個不大出名的作家舒白香所說的話裏看出來，他以為時間之所以寶貴，乃在時間之不被利用。『閒暇之時間如室中之空隙。』做女工的女人租了小小的一間房間住着，房裏滿是東西，一無旋轉之餘地，因而感到不舒服，如果一旦她的薪水略為增加，她便要搬到一間較寬敞的房子裏，在那裏除了放置床桌和煤氣爐子外，還有一些迴旋的地方，這就是她感到舒適。同樣理由，我們有了閒暇，才能感到生活的興趣。我會聽說紐約公園街（Park Avenue）有一位富婦，她把住宅旁邊的無用地皮都買了下來，原因是恐防有人在她的住宅旁邊摩天大廈，她僅僅是爲了要得一些棄置不用的空地，不惜花費大量金錢，但我以為她花的錢，再沒有比花在這種地方更精明的了。

關於這點，我可以報告一些我個人的經驗。在先我看不出紐約市中摩天大廈的美點，後來到了芝加哥，才覺得祇要在摩天大廈的前邊有相當的地面，而四週又有半英里多的空地，就可成爲莊嚴美觀的。芝加哥在這方面比較幸運，其空地較紐約曼漢旦市區（Manhattan）多一些。如果那些大建築物間的距離比較寬闊，則在遠處看起來，就似乎沒有什麼東西阻礙了視線。這樣比喻起來，我們的生活太狹仄了，使我們對於精神生活的美點，不能得到一個自由的視野。我們精神上的屋前空地太缺少了。

第三節 悠閒生活之崇尚

中國人之愛悠閒，有着很多的交織原因。中國人的性情，是經過了文學的熏陶和哲學的認可的。這種愛悠閒的性情是由於酷愛人生而產生，並受了歷代浪漫文學潛流的激盪，最後又由一種人生哲學——大體上可稱它爲道家哲學——承認牠爲合理近情的態度。中國人能囫圇地接受這種道家的人生觀，可見他們的血液中原有着道家哲學的種子。

有一點我們須先行加以澄清，這種消閒的浪漫崇尚，（我們已說過它是空閒的產物）絕不是我們一般想像中的那些有產階級者的享受。那種觀念是絕對錯誤的。我們要明瞭，這種悠閒生活是窮愁潦倒的文士所崇尚的，他們中有的是性愛悠閒的生活，有的是不得不如此。當我讀中國的文學傑作時，或當我想像到那些窮教師們拿了稱頌悠閒生活的詩文去教窮弟子時，我不禁要想他們一定在這些著作中獲得很大的滿足和精神上的安慰。所謂盛名多累，隱逸多適，這些話在那些應試落第的人聽來是很聽得進的；還有什麼「晚食可以當肉」這一類的俗語，在養不起家的人即有以解嘲。中國無產階級的青年作家們詆責蘇東坡和陶淵明等爲罪惡的有閒階級的智識分子，這可說是文學批評史上的最大錯誤了。蘇東坡的詩中不過是寫了一些「江上清風」及「山開明月」。陶淵明的詩中不過是說了一些「夕露沾我衣」及「鷄鳴桑樹顛」。難道江上清風，山開明月，和桑樹顛的鷄鳴只有資產階級者才能佔有嗎？這些古代的名人並不是空口白話地談論着農村的情形，他們是躬親過着窮苦的農夫生活，在農村生活中得到

了和平與和諧的。

這樣說來，這種消閒的浪漫崇尚我以為根本是平民化的。我們只要想像英國大小說家斯頓（Laurance Sterne）在他有感觸的旅程上的情景，或是想像英國大詩人華茲華斯（Wordsworth）和肯萊里治（Coleridge）他們徒步慢遊歐洲，心胸中蘊着偉大的美的觀念，而袋裏不名一文。我們想像到這些，對於這個浪漫主義就比較了解了。一個人不一定要有錢才可以旅行，就是在今日，旅行也不一定非是富家的奢侈生活。總之，享受悠閒生活當然比享受奢侈生活便宜得多。要享受悠閒的生活只要有一種藝術家的性情，在一種全然悠閒的情緒中，去消遣一個閒暇無事的下午。正如韜洛在胡爾登（“Walden”）裏所說的要享受悠閒的生活，所費是不多的。

攏統說來，中國的浪漫主義者都具有銳敏的感覺和愛好漂泊的天性，雖然在物質生活上露着窮苦的樣子，但情感却很豐富。他們深切愛好人生，所以寧願辭官棄祿，不願心為形役。在中國，消閒生活並不是富有者有權勢者和成功者獨有的權利，（美國的成功者更形匆忙了）而是那種高尚自負的心情的產物，這種高尚自負的心情極像那種西方的流浪者的尊嚴的觀念，這種流浪者驕傲自負到不肯去請教人家，自立到不願意去工作，聰明到不把週遭的世事看得太認真。這種樣子的心情是由一種超脫俗世的意識而產生，並和這種意識自然地聯繫着的，也可說是由那種看透人生的野心，愚蠢，和名利的誘惑而產生。

出來的。那個把他的人格看得比專業的成就來得更「大」，把他的靈魂看得比名利更來得緊要的高尙自負的學者，大家都把他認為是中國文學上最崇高的理想。他顯然是一個極簡樸地去過生活，而且卑視俗世功名的人。

這一類的大文學家——陶淵明，蘇東坡，白居易，袁中郎，袁子才——都曾度過一個短時的官場生活，政績都很優良，但都爲了厭倦那種磕頭迎送的勾當，而甘心棄官辭職，回到老家去過退隱生活。當袁中郎做着蘇州的知縣時，曾對上司一連上了七封辭呈，表示他不願做這種磕頭的勾當，要求辭職，以便可以回家去過自由自主的生活。

另外的一位詩人白玉蟾把他的書齋題名『慵菴』對悠閒的生活竭盡稱讚的能事：

丹經慵讀，道不在書；

藏教慵覽，道之皮膚。

至道之要，貴乎清虛；

何謂清虛？終日如愚。

有詩慵吟，句外腸枯；

有琴慵彈，絃外韻孤；

有酒慵飲，醉外江湖；
有琴慵突；
意外干戈；
慵觀溪山，
內有豨鬪；
慵對風月，
內有蓬壺；
慵陪世事，
內有田廬；
慵問寒暑，
內有神都。
松枯石爛，
我常如如。
謂之慵症。

不亦可乎？

從上面的題讀看來，這種悠閒的生活，也必需要一個恬靜的心地，和樂天曠達的觀念，以及一個能盡情玩賞大自然的胸懷方能享受。詩人及學者常常自題了一些稀奇古怪的別號，如江湖客（杜甫）東坡居士（蘇東坡）烟湖散人襟霞閣老人等等。

沒有金錢也能享受悠閒的生活。有錢的人也不一定真能領略悠閒生活的樂趣，那些輕視錢財的人才是真真懂得此中的樂趣。他須有豐富的心靈，有簡樸生活的愛好，對於生財之道不大在心，這樣的人才有資格享受悠閒的生活。如果一個人真的要享受人生，人生是儘够他享受的。一般人不能領略這個塵世生活的樂趣，那是因為他們不深愛人生，把生活弄得平凡，刻板，而無聊。有人說老子是嫉惡人生的，這話絕對不對，我認爲老子之所以要鄙棄俗世生活，正因為他太愛人生，不願使生活變成『爲生活而生活。』

有愛必有妒；一個熱愛人生的人，對於他應享受的那些快樂的時光，一定愛惜非常，然而同時却又須保持流浪漢特有的那種尊嚴和傲慢。甚至他的垂鈎時間也和他的辦公時間一樣神聖不可侵犯，而成爲一種教規，好像英國人把遊戲當做教規一樣的鄭重其事。他對於他在高爾夫球總會中同他談論股票的市況，一定會像一個科學家在實驗室中受到人家騷擾那樣覺到厭惡。他一定時常計算着再有幾天春天就要消逝了，爲了不會多作幾次遊遊，而心中感到悲哀和懊喪，像一個市儈懊惱今天少賣一些貨物一樣。

第四節 塵世是唯一的天堂

我們的生命總有一日會滅絕的，這種省悟，使那些深愛人生的人，在感覺上加添了悲哀的詩意情調。然而這種悲感却反使中國的學者更熱切深刻地要去領略人生的樂趣。我們的塵世人生因為只有一個，所以我們必須趁人生還未消逝的時候，盡情地把它享受。如果我們有了一種永生的渺茫希望，那麼我們對於這塵世生活的樂趣便不能盡情地領略了。基士爵士（Sir Arthur Keble）曾說過一句和中國人的感想不謀而合的話：『如果人們的信念跟我的一樣，認塵世是唯一的天堂，那麼他們必將更竭盡全力把這個世界造成天堂。』蘇東坡的詩中有：『事如春夢了無痕，』之句，因為如此，所以他那麼深刻堅決地愛好人生。在中國的文學作品中，常常可以看到這種『人生不再』的感覺。中國的詩人和學者在歡娛安樂的時候，常被這種『人生不再』『生命易逝』的悲哀感覺所煩擾，在花前月下，常有『花不常好，月不常圓』的傷悼。李白在春夜宴桃李園序一篇賦裏，有着兩句名言：『浮生若夢，為歡幾何？』王羲之在和他的一些朋友歡宴的時候，曾寫下蘭亭集序，這篇不朽的文章，它把『人生不再』的感覺表現得最為親切。

永和九年，歲在癸丑，暮春之初，會於會稽山陰之蘭亭，修禊事也。

羣賢畢至，少長咸集。此地有崇山峻嶺，茂林修竹。又有清流激湍，映帶左右。引以為流觴曲水，列坐

其次，雖無絲竹管絃之盛，一簫一詠，亦足以暢敘幽情。是日也，天朗氣清，惠風和暢，仰觀宇宙之大，俯察品類之盛，所以遊目騁懷，足以極視聽之娛，信可樂也。

夫人之相與，俯仰一世，或取諸懷抱，晤言一室之內，或因寄所託，放浪形骸之外。雖取舍萬殊，靜躁不同，當其欣於所遇，暫得於己，快然自足，曾不知老之將至。及其所之既倦，情隨事遷，感慨係之矣。向之所欣，俛仰之間，已為陳迹，猶不能不以之興懷。况修短隨化，終期於盡。古人云：『死生亦大矣。』豈不痛哉！每覽昔人興感之由，若合一契，未嘗不臨文嗟悼，不能喻之於懷。固知一死生為虛誕，齊彭殤為妄作！後之視今，亦猶今之視昔，悲夫！故列敘時人，錄其所述，雖世殊事異，所以興懷，其致一也。後之覽者，亦將有感於斯文！

我們都相信做人總是要死的，一支燭光，總有一日要熄滅的；我認為這種感覺是好的。它使我們清醒，使我們悲哀；它也使某些人感到一種詩意。此外還有一層最為重要：它使我們能够堅定意志，去想法過一種合理的、真實的生活，隨時使我們感悟到自己的缺點。它也使我們心中平安，蓋一個人的心中有了那種接受惡劣遭遇的準備，才能够獲得真正平安；這由心理學的觀點看來，它是一種發洩身上儲力的程序。

中國的詩人與平民，即使是在享受人生的樂趣時，下意識裏也常有一種好景不常的感覺，例如在中國人歡聚完畢時，常常說：『千里搭涼棚，沒有不散的日子。』所以人生的宴會便是尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）

chadrezzar——古代的古比倫王，以強猛，驕傲，奢侈著稱——譯者註）的宴會。這種感覺使那些不信宗教的人們也有一種神靈的意識。他觀看人生，好比是宋代的山水畫家觀看山景，是給一層神祕的薄霧包圍着的，或者是空氣中有着過多的水蒸汽似的。

我們消除了永生觀念，生活上的問題就變得簡單了。問題就是這樣的人類的壽命有限，很少能活到七十歲以上，因此我們必須把生活調整，在現實的環境之下盡量地過着快樂的生活。這種觀念就是儒家的觀念。它含着濃厚的塵世氣息，人類的活動依着一種固執的常識而行，他的精神就是山泰雅拿所說把人生當做人生看的『動物信念』。根據這個動物的信念，我們可以把人類和動物的根本關係，不必靠達爾文的幫助，也能作一個明慧的猜測，這個動物的信念使我們依戀人生——本能和情感的人生——因為我們相信：既然大家都是動物，所以我們只有在正常的本能的基礎上獲得正常的滿足，我們才能够獲得真正的快樂。這包括着生活各方面的享受。

這樣說起來，我們不是變成唯物主義者了嗎？但是這個問題，中國人是幾乎不知道怎樣回答的。因為中國人的精神哲理根本是建築在物質上的，他們對於塵世的人生，分不出精神或是肉體。無疑地他愛物質上的享受，但這種享受就是屬於情感方面的。人類只有靠理智才能分得出精神和肉體的區別，但是上面已經說過，精神和肉體的享受都必須通過我們的感官。音樂無疑地是各種藝術中最屬於心靈的，它能

够把人們高舉到精神的境界裏去，可是音樂必須通過我們的聽覺，所以對於食物的享受爲什麼比交響曲不屬於心靈的這一問題，中國人實在有些不明白。我們只有在這種實際的意義上，才能意識到我們所愛的女人。我們要分別女人的靈魂和肉體是不可能的。我們愛一個女人，不單是愛她外表的曲線美，並且也愛她的舉止，她的儀態，她的眼波和她的微笑。那末，這些是屬於肉體的呢？還是精神的呢？我想沒有人能回答出來吧。

這種人生現實性和人生精神性的感覺，中國的人性主義是贊助的，或者可以說，它是得到中國人全部思想方法和生活方法的贊助的。簡單講來，中國的哲學，可說是注重人生的智識而不注重真理的智識。中國哲學家把一切的抽象理論撇開不談，認爲和生活問題不生關係，以爲這些東西是我們理智上所產生的淺薄感想；他們祇把握人生，提出一個最簡單的問題：『我們怎樣地生活？』西洋哲學在中國人看來是很無聊的。西洋哲學以論理或邏輯爲主點，著重研究智識方法的獲得，以認識論爲主點，提出智識可能性的問題，但最後關於生活本身的智識却忘記了，那真是愚蠢瑣碎的事，像一個人，祇談談戀愛求婚，而並不結婚生子；又像操練甚勤的軍隊不開到戰場上去正式打仗。法國的哲學家要算最無謂，他們追求真理，如追求愛人那樣地熱烈，但不想和她結婚。

第五節 運氣是甚麼

道家不信幸運和否運的這種思想，對中國人好悠閒的性格之形成，有着很重要的關係。道家的重要思想是戒過度性格勝於事業，靜勝於動。一個人能不受禍福的擾動，才能獲得內心的寧靜。道教哲學家淮南子會寫過一篇很有名的譬喻，名叫塞翁失馬。

塞上翁失馬，人皆弔之；

叟曰：「此何詎不爲福？」

數日，馬將胡駿馬而至，人皆賀之。

曰：「此何詎不爲禍？」

家富馬良其子好騎，墮而折髀，人皆弔之，

父曰：「此何詎不爲福？」

一年，胡夷大入，丁壯者戰死十九，子獨以跛故，父子相保。

顯而易見，這一種哲學，使人能够忍受一些磨折而不煩惱，他相信禍福是相聯的。正如古錢必有正反面一樣。這種哲學使人能得到寧靜，不喜忙勞，淡於名利。這種哲學似乎是說：你以爲不要緊便甚麼都不要緊了。

成功的慾望和失敗的恐懼，兩者是不差不多的東西；有了這個聰明的意念，成功的慾望就不會太熱切了。一個人事業越是成功也就越怕失敗。不可捉摸的功名報酬及不上隱晦所得的利益。在道家看來，那個有識之士在成功時是不以爲自己成功的，在失敗時也不以爲自己是失敗；只有一知半解的人才把外表的成功和失敗當做絕對真實的事情。

佛道二家的區別在於佛家的意念是要一個人無求於世，道家的意念却相反，要一個人不被世人所求。世上最快樂的，也就是不被世人所求的無憂無慮的人。

道家最有名最有才智的哲學家莊子，他時常警惕我們，叫我們不要太著名，也不可太有用。太肥的豬要被人殺死，去供神；羽毛太美麗的美禽，易遭獵戶的注意。他又說了一個譬喻：是說兩個人協同去掘墳偷竊死人所穿戴的衣物，爲了要得到死人口中所含着的珍珠，竟連死人的頭顱，連同頰骨和下顎都用鐵鏈把它敲碎了。

爲什麼不去過悠閒的生活呢？這是那些哲學理論的必然結論。

第六節 美國三大惡習

「一個人以為不要緊，就甚麼都不要緊了；」這一種中國人所特有的美妙的觀念；同美國人的觀念形成了奇特的對比。人生真的是要席煩到『心為形役』的境地嗎？這種觀念被悠閒哲學的崇高精神所排斥。在一家工程公司的廣告上，我曾看到一條大字標題曰：『差不多正確是還不夠的，』這是我所見到的最特殊的一張廣告。求全的欲望已近於淫。美國人的錯處也就是一定要把已經差不多正確的東西造成更正確些；而中國人則以為差不多正確已經是够好的了。

講求效率，講求準時，及希望事業成功，似乎是美國的三大惡習。美國人所以那麼不快樂，那麼神經過敏，原因是因為這三種東西在作祟。於是享受悠閒生活的天賦權利被剝奪了，許多閒逸的美麗的可愛的下午使他們錯過了。一個人第一步應相信世界上並無災難，也應相信『把事情放着不做』比之『把事情做好』更要高尚。大體上說，一個人在接信後馬上寫回信，結果是好壞各居其半。如若不寫回信，雖然一個人也許會錯過幾次良好的約會，但也會避免幾次不歡而散的約會。假如把擱置在抽屜裏已三個月的信件來閱看一下，覺得多數的信件是毋須答覆的；三個月後再拿起來看，那麼你竟或覺得全無答覆的必要了，答覆只是把光陰浪費掉。寫信實也可以變成一種罪惡，它使寫信者變成推銷貨品的優等顧客，能使

大學教授變成有效率的商業經理。在此種意義上，對那些時常上郵局的美國人抱輕視心理的翰洽使頗能了解他。

講求效率能够把事情做完，而且做得甚是良好，這是毋庸爭論的。我老是不喜歡用中國的自來水龍頭，而喜歡美國製造的，那也是一種安慰，因為美國所製的自來水龍頭不漏水。可是『我們對大家必須有用，必須有效率，必須做官，必須掌握大權』的這個舊觀念，我們不約而同的回答：『世界上自有許多傻子，他們願意做有用的人，不怕煩惱，勞碌終日，喜歡掌握大權，而自會將一切事業都辦好的。』緊要的問題却是：是誰比較聰明——悠閒者呢還是勞碌者呢？我們不贊助講求效率是因為講求效率太費功，夫爲了想把事情做得十全十美，連享受悠閒的樂趣也失掉，並且連神經也跟着損壞了。美國有一個雜誌編輯者，爲了要嚴密校正錯字，就連頭髮也校得灰白。中國的編輯便聰明得多，他把幾個沒校出的錯字留下，以便增加讀者發見錯誤的樂趣，增加讀者細心觀察的能力。不但這樣，並且中國雜誌上，都是按期刊登一篇連載小說，登了幾期之後，便突然失蹤，而讀者和編者也就淡忘了；這在美國，那編輯或許因此會大受攻擊，但中國的編輯是沒有關係的原因，是沒有關係而已。美國工程師在建設橋樑時，核算準確，兩端的接筭點，一寸的十分之一也不會相差。要是兩個中國工人，在山的兩面分工掘山洞，結果是會掘成兩個進口，兩個出口；只要山洞掘得出，中國人就覺得是沒有關係的，有二個山洞反可以築雙軌鐵道了。如並不匆忙的話，兩個

和一個是沒有關係的，山洞總是山洞，掘也算掘了，工作也算完畢了，要是火車能夠行走如常，那也就算不錯了。中國人也極守時刻，不過你須給與他們充足的工作時間。只要這規定的時間是够長的話呢，那麼他們總能把一份工作按照規定時間做完。

這種偉大的悠閒生活在現代工業生活的速度下已使我們沒法享受。而況，現在拿鐘來計時，使每個人的腦中對於時間這件事印下一種特異的觀念，以致連我們聰明的人類也變成了鐘。這種情形自然會傳到中國；譬如一家僱用二萬個工人的工廠，如若全數的工人都依着各人的興趣隨便依着自己的時刻進廠做工，這情形豈不要變成非常可怕，於是這種按時按刻的工規則便定了出來，造成了生活之所以那樣困苦，那樣緊張。一個人如要在下午五時準時到達某地，結果連五時以前所有的時候，都會因此犧牲在預備這件事上。在美國，幾乎每個成人都參照小學生上課方式去決定他自己的工作時刻——三時做這件事，五時做另一件事，六時三十分換襯衣，六時五十分上汽車，七時到達旅館。這樣一來，生活險乎失掉了他的重要價值了。

美國人過於注意安排時間，已使這件事漸臻於悽慘之境。他們不但把明天的工作時刻預先排定，不但把下星期的工作時刻完全排定，並且連下一個月的工作時刻也完全排好，甚至三星期後的一個約會時刻也會預先排定，這似乎太過分了一些。一個中國人接到他朋友一張請帖時，不必答復他的朋友到

取不到，如在請客名單上寫一個「到」字，即表示要來的，不來的話呢，即寫上一個「謝」字，這樣就算了事，可是另有多數被邀者直截了當地寫上一個「知」字，意思即是已經知道，來不來不一定。一個在離開上海時的美國人或是一個歐洲人，他會很有把握地告訴我，他將在一九三八年四月十九日下午三時正，在法京巴黎參加一個委員會，之後，又將在五月二十一日乘早班七時的火車直達奧京維也納。假如我們要把一個下午判處死刑，難道一定要將行刑期判決得這樣早嗎？一個人既然做了自己的主人翁，難道竟不能隨着他的趣味旅行，任着自己的意思來去嗎？

但是美國人之所以不懂悠閒，還有一個更重要的原因在內：他們做事的情趣太高，把工作看得高於生存，比生存來得緊要。世界上一切出名的藝術，大家都一定要求要有一個名副其實的特性，我們的生括同樣地也該要求他具有一種特性。但特性這件奇妙的東西是跟酒的醇熟一樣的，它必須要靜止着不動，並且還須要經過一個相當的時間，而並不是馬上就可以製造出來的。在東方人的心目中，美國的男女老少，一概都覺得十分好笑，因為他們統想做工作，用盡方法來獲得寶貴的自尊心和使後起者尊敬。其實老年人做工作，正如在教堂上裝設播音機，播送爵士音樂的節目罷了。老人家做了一個人還不夠嗎？難道他們一定要永遠做工作嗎？壯年不悠閒已經儘很是糟糕的了，若到了老年再不優遊歲月享享清福，這真是人類天性上的一種罪惡。

特性常和那些古舊的事物；那些依靠時間去生長的事物保持着密切的聯繫，特性在創造中的標識很多人到中年時，面孔上一些美麗的線條，就是遺標識的表現。但特性在每個人都把舊型汽車去貼換新型式汽車的那種生活方式中，是很難找到的。我們對於自身的好壞正和我們對所造的物事一般，隨着時代而變換。在一九三七年，我們男女都是一九三七年的式樣，到了明年，每個人都具有明年的式樣了。古教堂，舊式傢具，版子很老的字典以及古版的書籍，我們是喜歡的，但大多數的人都忘却了老年人的美。這種美是值得我們欣賞，在生活上是十分需要。我以為古老的東西，圓滿的東西，飽經世變的東西，方是最美的東西。

有一些時候，我會發生一種先知式的幻覺，幻想在一千年之後，紐約曼漢且市區的住戶都變成了行動緩慢者，美國的『進取者』（“Go-getter”）都成了東方式的悠閒人。美國的紳士們或許都披上了長袍，着上了拖鞋，要是學不會像中國人的模樣將兩手縮在袖中呢，那麼將兩手插在褲袋內，在百老匯大街上踱方步。十字路口的警察同踱方步的人搭訕，車水馬籠的馬路中，開車者同開車者相遇，大家來寒暄一番，互問他們祖母的健康。有人在他店門口刷牙，一邊却叨叨地同他鄰人談笑，偶然還有個把自稱為滿腹經論的學者踉蹌踉蹌地走路，袖子裏塞着一本連角都搖的爛書。午餐店的櫃台拆除了，自動飲食店裏低矮而有彈力的安樂椅子增多了，以供來賓的休息，有些人則會到咖啡店去坐上一個下午，半個鐘頭方

始喝完一杯橘汁，喝酒也不再是一口氣地灌上一大杯，而是沾唇細酌，品味談天，體會其中無窮的樂趣。病人登記的辦法取消了，『急症房』也廢除掉，病人同醫生可以討論人生哲學。救火車變得像蝸牛那樣地笨，慢慢地爬着，救火人員將會跳下車來，賞識人們的吵架，他們是爲了空中飛雁的數目而引起的。這種快樂的時代可惜在紐約曼漢市區是沒有實現的希望。如若一旦能實現，則人們一定可以盡情享受許多悠閒的下午了。

第八章 家庭之樂

第一節 趨近生物觀念

依我看來，不論那一種文明，牠的最後測驗即是牠能產生何種型式的夫妻父母。除了這個嚴峻而又簡單的問題之外，文明的他種成就如藝術，哲學，文學，和實際生存，都退到無關重要的地位。

我對於中國費盡心力以東西文明作比較的人們，每用這句話給他們當做一服清涼劑，而且極有效驗，這是使我很得意的。研究西方生活和學術的學生，不論遠渡重洋或就在本國做研究，他們對於西方的繁爛成就，從醫學，地質學，天文學，到摩天的大廈，優美的汽車公路，和天然色彩的照相機，自然覺得目迷五色，極可驚異。他們必轉着熱烈羨慕或自慚不如他人的念頭，也許兩樣念頭都有之。於是一種反抗自卑的複念即油然而生，能使他不知不覺地努力替東方文明作辯護，甚至於斥摩天的大廈和優美的汽車公路為無用之物——不過我尚沒有聽見過斥照相機為廢物的話——這種狀態是很可憐的，使他失去了合理地和旁觀地衡量東西兩方之優劣的資格。他在這種被自慚不如別人的思想所煩擾和炫惑的時候，實

應給他一劑定心丸，使他的心平靜下來。

我所建議的這種測驗，能掃除文明和文化中的一切不必要的事物，而有使人類歸於平等，將一切人類都置在一個簡單而又明白的方程式之下的奇效。於是文明的其他一切成就都可被認是促進產生優良夫妻父母的方法。人類之中百分之九十有夫妻關係，百分之百是人子，而婚姻和家庭確是人類生活中最親密的部份，所以能產生優良夫妻父母的文明，實造成一種較快樂的人類生活，因此也就是一種較高型的文明。這是很顯明的。和我們同居的男子或女人的本質，較之他們的成就重要得多。所以凡是女子，也應對可以給她一個較好的丈夫之文明表示感激。這種物事都是相對的，因此理想的夫妻父母無時無地不有之。欲有優良夫妻父母的最好方法或者是由優生學，這可以使我們節省許多教導他們之勞。反而言之，凡是輕視家庭或撇之於低下地位的文明，即往往產生較為低劣的子女。

我承認我是漸漸趨於生物主義。但我本屬於生物，世上男女也都屬於生物，不問我們是否願意，終免不了是個生物，所以趨於生物主義那句話，其實也是多說的。我們因生物性而快樂，因生物性而發怒，因生物性而有志願，因生物性而信神或愛好和平，雖然我們自己或者還沒有覺得是如此的。我們既是生物，自不能逃避出生，吃母乳，婚嫁和生育等事。每個男人都是婦人所生，每個人（除了少數之外）都須和一個婦人共過一生去做小孩的父親。每個女人也都是婦人所生，每個婦人（除了少數之外）也都須和一個

男人共過一生，生育小孩。中間也有幾個不願意做父母，這等於花木之不肯生子以傳牠們的種；但是沒有一個人能不要父母而生，也正如花木之不能不要種子而生。因此我們就得到生命中最肯要的相互關係，就是男人、女人、小孩三間的相互關係那樁事實，而生命哲學，除非是討論這個必需的相互關係，即不能稱為適當的哲學，或不成其為哲學。

但單是男女之間的關係還嫌不夠。這關係必須生出嬰孩，否則便不能稱為完備。所以無論那一代的文明，決無理由以剝削男人女人產生嬰孩的權利。我知道目前曾發生一個真正難題，有許多男女不肯結婚，另有許多雖結婚，但因這樣或那樣理由不肯產生嬰孩。據我的意見，不論他們所持的是何種理由，凡是男女不遺留子女而離開這世界，實犯了一件對於自身的大罪。如若他們的不生是爲了身體關係，那末他們的身體已是退化或有差錯的地方。如若爲了婚姻的程度過高，那末這過高的婚姻程度就有不合的地方。如若爲了一種謬誤的個人主義哲學，那末個人主義哲學必是錯的。最後，如若爲了整個的社會組織，那末這整個社會組織是不對的。待到二十一世紀，我們對於生物科學已有較大的進步，而能更瞭解我們之爲生物時，男女們大概就會見到這個真理。我深信二十世紀將爲生物學世紀，正如十九世紀之爲自然科學世紀。等到人們更能瞭解自己，而覺悟對於造化所賦與之天性即使爭鬥也是徒然時，他們就會更加重視這類簡單智慧。從瑞士心理學家榮格氏勸告有錢的病人回到鄉間去飼養鷄，鴨，小孩，和栽種蘿蔔

那章華，我們看到這種生物學的和醫學的智識已有生長之兆。這類有錢的女性病人，她所犯的弊病就在未能順着生物性發揮本能，或是她們的發揮程度過於低下。

自有歷史以來，人們從來沒有學習過怎樣和女人共同生活。最奇怪的事即是，雖然如此，但是從來沒有一個人能完全脫離女人而生活。一個人如覺悟他決不能無母而生到這世界上來時，他便不會輕蔑女人。從出生到死亡，他的四圍沒有一天沒有女人，如母親、妻子、女兒等等。即使他不娶親，也免不了和詩人華茲華斯一般的依賴他姊姊過日子，或和詩人斯本塞一般的依賴他的管家婆。沒有一種哲學能拯救他的靈魂，如他不能和母親姊妹們建立相當的關係。如若他甚至不能和管家婆建立相當關係，那末他簡直不能算人。

凡是未能和女人達到相當關係，而又走着道德歧路的人，如王爾德之類，實在有些可憐。他們一面喊着男人萬難和女人共同生活，但一方面又說男人不能無女人而生活。這樣看來，從印度、創世紀的著者，直到二十世紀的王爾德，中間雖已經過四千餘年，但是人類的智慧好似分寸沒有進步。因為那印度著者正抱着和王爾德同樣的心理。據這本創世紀所說，上帝於創造女人時，係採取花的美麗，鳥的歌聲，虹霓的色彩，風的柔態，浪的笑容，羊的溫柔，狐的狡猾，雲的難於捉摸，和雨的變幻無常，將牠們交織成一個女人，而拿她送給男人做妻子。印度亞當很為快樂，他倆便在這美麗的世界中自在游行。幾天之後，亞當跑去向上帝

說：「請你將這女人帶走，我實在不能和她過下去了。」上帝答應他的請求，將夏娃帶了回去。於是亞當即覺得很爲寂寞，依舊不能快樂。幾天之後，他又跑到上帝那裏說：「請你拿那個女人還給我，因爲我沒有她不能生活。」上帝依舊聽從他，將夏娃還他。幾天之後，他復又跑到上帝處請求說：「你所創造的這個夏娃，仍請你收了回去，我發誓不能和她過下去。」上帝於無邊智慧之中仍然順從了他。等到亞當第四次走來訴說沒有了那個女伴不能生活時，上帝雖允了他的請求，但要他答應以後決不改變心腸，不論甘苦，以後決和她永遠過下去，盡他倆的智力在這人世上海度生活。我以爲這幅景像，直到眼前，並沒有什麼大改變。

第二節 獨身主義——文明的畸形產物

採取這種簡單而自然的生物性觀點，包含兩種衝突：第一，個人主義和家庭之衝突；第二，富有智力階級之無生殖哲學和天性階級之較有熱情的哲學之衝突。因爲個人主義和崇拜智力往往能蒙蔽一個人，使他看不見家庭生活之美麗。兩者比較起來，尤以後者爲更可惡。一個相信個人主義者向着它的合理後果而進行，尙不失其爲一個具有理解力的生物。但專一相信冷靜頭腦，而毫不知有熱情心腸者，簡單是個呆子。因爲家庭之集體性，就其爲一個社會單位而論，尙有可以替代的事物。但是配偶天性和父母天性之失滅，是無從彌補的。

在這起點，我們不能不假定人類不能單獨無伴地生活於這世界而得到快樂。他必須和近旁的一羣人作伴，而成爲一個範圍較大的我。這個我的範圍並不限於本身身體輪廓之內，而實是向外伸展到他的心靈和社交活動所能達到之處。不論在那一個時代或國度裏，不論在什麼政體之下，一個人所真正愛好的生活決不和當時的國家或時代同其廣泛，而必僅限於他所熟識的人和所作的活動那個較小的範圍之內。此即所謂較大的我。他生活活動於這個社會單位之內，而爲其中的一個生物。這種單位可以是一個教區，一個學堂，一個監獄，一家商店，一個祕密社會，或一個慈善機關。這類單位有時可以替代家庭，甚至完全取而代之。宗教本身或一所廣大的政治運動有時也可以占盡一個人的心力，使他拋棄一切。但在這許多團體中，仍祇有家庭是自然的，具有生物性的實在的，可以使人們滿意而有意義的生存單位。因爲人們在出生時即已置身於家庭之中，並且將終身如此，所以家庭於他是自然的。因爲嬌血的關係，引起人們對於較大的我實是一件看得見的實物之概念，所以家庭是生物性上實在的。一個凡如不能在這個自然的團體生活中獲得成功，則他在以外的團體生活中，大概也難於期望有所成就。孔子說：『弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。』離了這個人所視爲重要的團體生活之外，人們必須有一個相當的異性份子和諧地輔佐他，方能使他有完美的表現，完美的盡職，和將他的個性發展到最高的地位。

女人具有比男人更深的生物性感覺，所以很明瞭這一點的中國女孩兒都潛意識地羨慕紅裙花轎；西方的女孩兒也同樣地羨慕結婚綢紗和結婚鐘。大自然所賦予女人的母性，根深蒂固，所以不易於被人造的文明所毀滅。我毫不懷疑地相信大自然的創造女人，尤其期望她做母親，而不僅做一個配偶；因此所賦予的心靈和道德本質，都是誘導之於母親任務之類，而於母性中獲得其真正解釋和和諧，如現實主義判斷力，遇事不厭求詳，憐愛弱小，樂於施助，較強烈的獸性愛憎，較利害的個人褻冗和感情用事，和對於事物之一的個人眼光。所以哲學如果離棄了大自然的本意，不計及這個母性（即女人整個生存之具有支配力的特點和中心解釋）而要想使女人快樂，實已走入歧途。因其如此，所以在未受教育和受過合理教育的女人中，這個母性是從不自壓制的。它萌芽於兒童時期，漸漸強盛而達到充足於成熟時期。但在男人中，這個父性在三十五歲之前大概都隱而不顯，或至少須等到子女已經五歲方能感覺。我想，二十五歲的少年大概不會想到將要做父親的事。這時他祇知道愛上一個女子，無意之間生下一個孩子而就此開了，等他的妻子去一心照顧。總要到三十歲之後，才能一旦覺到自已已有了了一個可以攜帶到公共場所炫耀於人前的孩子，而感覺他的父性。廿餘歲的少年對於孩子的觀念大都視為有些可笑，但除了覺得有些可笑之外便不再加以思索。至於在一個有了孩子或將有孩子的女人，這就成爲她一生中最重要的事情，甚至變更她的整個生命，變換她的性情和嗜好。女人一到懷孕將產，便似進了另一個世界，從此她

即能認清自己生命之使命，和到世上生存之目的，而毫無疑惑。她知道有人需要她，所以即發揮她的效能。我會看見過最嬌養的中國富家女郎，於她的小孩病中變為異常偉大，目不交睫地整個月服侍下去。在大自然的配合中，如此的父性是無需的，所以並不給他。因為男人也好似雄鴨雄鵝一般，除了種子之外，對於子嗣方面的其他事情均毫不關心。所以一個女人如若她的生命之中心主動力得不到表現和發揮的機會，她即在心理上受到最大的痛苦。美國容忍那麼許多很可愛的女人無辜地失去嫁人的機會，因此，如有人向我稱讚美國的文明對於女子是怎樣仁慈，我簡直不相信。

我相信美國婚姻之調整失當，大都由於這類女人的母性和男人的父性參差過甚所致。美國青年的所謂情感不成熟性，除了這個生物性事實外，沒有其他的解釋。男人因在青年時代過慣了過於放浪的生活，這種社會制度使他們缺乏負責思想之天然節制；然而女人則因了較深大的母性，仍是具有的大自然。如若未曾賦予女人以充份的鎮靜性去應付將做母親的心理預備，事情就將不可收拾。所以大自然就如此做去。貧窮人家的子弟由於艱苦的環境，已將負責思想深印於腦筋之中。祇剩那些生活放浪的富家兒郎，在崇拜青春和縱容青年的國度裏邊，於理想的情形中發展而成爲情感上和社會上的低能兒。

說來說去，我們所關切的實祇是如何去度一個快樂生活的問題。一個人除非在外場生活的淺薄成就之餘，能觸動內心機械，使它得到合於常規的發揮之外，別無求得生活快樂之道。獨身主義在個人事業

的形式上成爲理想目標時，不但帶着個人主義的色采，並也帶着愚拙的智力主義色采。因於後者的理由，這種獨身主義應由我們所吐棄。我常疑心立誓不娶不嫁的男女，由於已經變成無用的智力主義者，不肯更變心腸；他們都已被外場的成就所蒙蔽，誤信他們以屬於人類而言，能從家庭之替代物中得到快樂，或從能使他們滿意的智力藝術或職業興趣中得到快樂。

我認爲他們是錯誤的。這種個人主義的現像，不婚嫁，無子息，擬從事業和個人成就之中尋求充足滿意生活之替代物，和阻止虐待牲畜，在我看來，都是很愚笨可笑的。在心理方面而言，這頗彷彿幾個老處女因在馬戲團裏邊看見老虎背上有幾條鞭痕，引起疑心，而擬控訴馬戲團領袖虐待老虎一般。這種抗議用非其地，是母性的畸形發揮；試思真正的老虎會在乎打幾鞭子嗎？這種老處女是在盲目地摸索一個生命中的位置，而又自以爲是地要想旁人認她們爲合理。

政治文學和藝術的成就所給予成功者的報酬，不過是些空心的智力上的喜悅。但眼看自己的兒女長大成人，其愉快是出於衷心，而何等實在。著作家和藝術家，有幾個能在老年時對於自己的作品感覺滿意？其中大多數無非視之爲消遣中的偶然產物，或藉以維持生活的工作而已。據說斯賓塞（Herbert Spencer）在臨終的前幾天，將他所著的『綜合哲學』十八巨冊放在膝上，當他覺到其分量沉重時，頗有這分量如若換上一個孫兒豈不更好的感觸。聰明的伊里亞豈不是願意將他所著的論文去兌換一個夢

想中的兒女嗎？人造糖，人造乳油，人造棉花，已够討人嫌；如再加上人造兒童，豈不更可悲嗎？約翰·洛克·喬勃（John D. Rockefeller）的慈善施捨遍及全世界，受益的人不知其數，他對這些，自然感到一種道德上和審美的滿意；但同時我深信如此的滿意是異常淡薄脆弱的，在高爾夫球棍一揮之際，即能完全忘却，而他的真實的不會遺忘的滿意，仍是在於他的兒子。

從另一方面看來，世人之快樂大部份是在於能否尋到一種值得用畢生心力去做的工作，即心愛的工作。現在男女人所做的職業工作，我很疑心有百分之九十是屬於非其所好。我們常聽人誇說：『我很愛我的工作。』但這句話是否言出於衷頗是一個問題。我們從沒有聽人說：『我愛我的家，』因為這是當然的，是不言而喻的。普通職業人士每天走進他們的公事房時，其心境差不多是和中國婦人之對生育兒女一般的抱着一種『人人如此我又何能例外』的心理。個個人都說我愛我的工作，這句話如出之電梯司機人，電話接線女生，或牙科醫生之口，顯然是一句謊言；如係出於編輯人，地產經理人，或證券經紀人則尤其屬於違心之論。我以為除了北極去的探險家和試驗室中的科學家專心致力於發明之外，人們對於其工作，充其量也不能超過頗感興趣，頗合性情，而總够不上愛之一字。對工作之愛萬不能比擬母親對兒女之愛。許多人常因對於自己的職業發生厭惡而屢次改業，但從沒有一個母親會對養育教導兒女這樣畢生工作發生疑義。成功的政治家會放棄其政治成就的，編輯人會放棄他所出版的雜誌成就的，飛行家

會放棄飛行成就的，拳擊家會放棄比賽場成就的，優伶會放棄舞台；但從沒有聽見過一個母親不論她是成功的或失敗的會放棄她的母親。她覺得自己是必不可少的人物，她在生命中已有了一個地位，堅信她的職務沒有一個人能夠代替。這信念比了希特勒之自信只有他能夠拯救德國還要深切。除了這種自知已在生命中得到切實地位的滿意以外，更有什麼東西能給人們以更大的快樂？我敢說執業的人當中，或者者有百分之五居然能得到合於自己性情的工作，而能夠愛好；但百分之百的父母都覺到撫育自己的兒女乃是生活目標中最深入最切身的部份。因此可知一個女人自然在做母親之天職中比之做一個建築師更易於獲得真正的快樂，而大自然也決不使她失望的。所以婚姻豈不是最宜於女人的職業嗎？

我知道女人未始沒有這種感覺，不過沒有形之於口罷了。現在經我一旦說破，而又明說家庭的重擔終久必須由女人去肩挑，女人聽了或者要受到一些驚傷。但這個確是我的本意和題旨。我們等着看罷，究竟那個待女人好些？因為我們所關切者不過在於女人的快樂，但不是社會成就上的快樂，而是自我的快樂。即從相宜或合格的觀點上講起來，我以為沒有幾個銀行總理能像女人般的適宜於其職務。我們常聽見說才力不及的主任，才力不及的營業經理，才力不及的銀行家，才力不及的總理，但難得聽見才力不及的母親。所以女人是天然合宜於母親的這樁事，她們自己都知道，並也願意去做。現在的美國大學生似乎已若有離去謬誤理想的趨向，有許多已漸漸知道用合理的眼光去觀察生命，而公然宣說她們願意嫁

人了。我理想中的女人有愛好化粧品而同時也愛好政學者，是個柔媚的女性；而不單是一個女性，讓她們去調脂弄粉，如尙有餘力，則讓她們如孔子所說一般去從事於數學。

我在上邊所說的一切是以一般男女的一般理想而論。女人之中也和男人一般有才幹傑出者，世上的真正進步即係依賴他們的創造才能而成功。我希望一般的女人現把婚姻當作理想職業去生育小孩，或者也洗一些碗盥。同時我也希望一般的男人放棄了藝術而單去做賺錢養家的工作如理髮、擦鞋、捉賊、補鍋、或飯店侍者之類。生育小孩，教養他們，當心他們，使他們長成爲有用聰明的國民之職務，勢須有人去擔任；而男人則顯然不但不能生育，即叫他去抱持小孩或替小孩洗澡尙要手足無措。所以我自祇可以期望女人去擔任了。這兩類工作：教養小孩，和理髮擦鞋或替人開門，那一類比較高尙一些？我也不能確定。但我總以爲丈夫既在那裏替別人開門，則他的妻子又何必憎嫌洗碗盥。從前立櫃檯的都是男人，現在被大批女人跑進來占據了這位置，而將男人擠了出去做替人開門的工作。如女人認爲這是較爲高尙的工作，我們很歡迎她們來做。但須知在生活尋求的方式上，工作無所謂高低之別。一個女人在衣帽室裏收付衣帽，未必高尙於替丈夫補襪子，其間的分別，不過在於補襪子者對於這襪子所有人有榮辱與共的關係，而是衣帽管理人所沒有的。我們自然希望這襪子所有人是一個良好丈夫而值得他妻子的服侍，但人們也不應該悲觀到凡是丈夫的襪子都是不值一補的地步。男人也未必都是不肖的。最重要的一點：是教養

兒童之神聖工作的家庭生活於女人太爲低賤，這個普通假說，實不能稱爲合理的社會態度。只有在女人，家庭和母職未能受着相當尊重的文化中，才有這種觀念。

第三節 性的吸引

在女權和增進女子之社會權利的門面背後，即美國也未能以應有的地位給與女人。我希望我這印象是不對的，我也希望在女權增進的當中，男人的中古式武士精神沒有減退。因爲這兩件事並非一定連繫而行；武士精神或真心敬重女人精神，並非即是聽女人自由花錢，聽女人自由行動，聽女人擔任執行公務，和聽女人投票選舉之謂。在我這種生於老舊世界，抱有老舊觀念的人看來，世上的事情都有切己和不切己之別。美國女人在不切己的事情上，其地位已遠勝於舊世界的姊妹；但在真正切己的事情上，則依舊相同，沒有寸進。武士精神在美國也未見得較顯於歐洲。美國女人能真正發施權力之處依舊是在她傳統的區域即家庭中。她在這區域中，以服務安琪兒的精神做她的主人。我會見過這樣的安琪兒，但祇有在家庭的神聖私生活中才能見到，祇在一個女人飄然往來於廚房客室之間實做專心愛好家庭的主婦中才能見到。她在這裏放射出一種燦爛的光明，如移置到公事室去時，便是不合式而不可思議的了。

這祇不過因爲女人穿了飄逸的長裙比穿着短小的公事襟更爲動人，更爲嬌美。這或許不過是我的

想像問題的要點祇在：女人居家正如魚之居水，女人一穿上公事短褂之後，男人即會拿她們當作相類的同事，即可以任意批評。但一等到她們在公事時間之外穿上了飄飄長裙，男人即自然放棄和她們競爭的心思，而祇會坐着向她們張口呆看了。一進公事範圍，女人比較更守紀律，對於日常例行公事也比較優勝；但一出公事房，例如在喜事茶會等處同事彼此遇到時，女人即較為活潑，較會發揮本能。她們會隨口勸告男同事，甚至她們的經理，快去理髮，或告訴他們向那裏去買最好的醫治脫髮藥水。在公事房中女人說話時極低聲下氣，但在公事房之外，她即以權威者的態度發言。

從一個男人的觀點坦白地說起來——其實也無須諱言——我以為公共場所中有了女人，實使生活上例如公事房中和街上增添不少動人的點綴，和自然的禮貌。這於男人很有益處，可以使公事房中的語聲變為柔和，色彩較為鮮艷，公事棹上也可以較為整齊。我又以為造化所賦予的性吸引力，或性吸引力的欲望，其程度至今沒有變更。不過美國的男人則享受較大的艷福，就因為在性誘引上，美國女人較之別人。 國女人例如中國女人更為致力於獲得男人的歡心。我的結論是：西方的人們過於着重性，而過於輕視女人。

美國女人所費於整理頭髮的時間，其長久和舊時的中國女人差不多。她們對於修飾較為公開，恒久和不擇地而行。對於節食，運動，按摩，和尋求保持美態的方法較為熱烈。早晨在床上將兩腿作起落的運動，

以收束腰身，較爲嚴切奉行。在一個中國女子，已經拋棄脂粉的年齡，但在美國依然會拍粉點脂，色染頭髮。她們於生髮水和香水花費較多的錢，所以美國的化粧品如白天雪花膏，夜用雪花膏，無色雪花膏，搽粉之前所用的冷膏，面霜，手霜，防止毛孔濕大的冷霜，檸檬冷霜，避日冷油，去皺紋冷油，魚油，以及各種稀奇古怪的香油，多至不可勝計，銷路多很廣大。也許是美國女人有較多的時間和銀錢可以耗費。她們或者是穿衣服以討男人的歡喜，脫衣服以討自己的歡喜，或是掉過頭來，或兩者都有之，均說不定。中國女人沒有這樣的厲害，也許是因中國女人沒有得到這許多種化粧品之機會之故。但對於女人想要吸引男人的欲望，我實不敢說各種族之間有什麼不同的地方。以前的中國女人也因極力想討男人的歡喜，將她的雙足纏成三寸金蓮，不過現在則已經解放，而改爲穿高跟鞋了。我雖然不是先知，但我敢預言，在不久的將來，中國女人也必於每天早晨在床上作幾分鐘的腰腿運動，以討她的丈夫或自己的歡喜。然而很顯明的事實在這裏：現在的美國女人是更致力於注意身體上性吸引力，並專在性吸引力方面講究她們的衣飾，以討男人的歡喜。其結果是在公園裏或街上所見的一般女人，大概都具有較爲苗條的身材，都穿着較爲講究的衣裳。這確須感謝女人所費於保持其曲條的努力，因而使男人獲得很大的愉快。但據我的想像，她們神經上必因此很受重大的影響。我所說的性吸引力，均係對母性吸引力，或對女人一般的吸引力而言。我擔心現代文明的這一種狀態，已把它的特質深印於現代戀愛和婚姻之上了。

藝術使現代男人有了性的意識。對於這點，我毫無疑義。先前是藝術，後來變為商業性的利用，將女人的全體直到最後一條的曲線和最後一隻染色的脚趾為止，完全開拓起來。我從未見過女人的肢體經過這樣的商業性開拓，而我並且很奇怪何以美國女人竟肯這樣馴服地聽人家去將她們的肢體開拓到這個地步。在東方人的心目中，這種對女人身體的商業性開拓，和尊重女人的觀念決不能並立。藝術家稱之為美，看戲的觀衆稱之為藝術，祇有戲館老板和經理直稱之為性吸引力，而男人們也就因此得到很好的消遣。在這男人所創造，男人所統治的社會中，女人可以剝光了去供商業性的開拓，而男人則除了飛舞團團員之外，很少出身露體的時候，這實是一種奇特的現象。在戲台之上我們能看到女人幾乎不穿着什麼，但男人則依然是衣冠整齊。如若這個世界是女人統治的話，那末我們當然就要看見出身露體的，男人而女人則都穿上長裙了。藝術家對於男女人的身體構造同樣地研究，但他們似乎終沒有法子可以將男人的身體美化為商業性的用場。戲院以裸體為號召，但大概都是剝去了女人的衣服以吸引男人，而絕不剝去男人的衣服以吸引女人。就是在較為高尚的表演中，雖然是藝術和道德並重，但也總是讓女人藝術化，男人道德化，而從不堅持女人道德化，男人藝術化。在游藝表演中，男演員大都偏重於滑稽，即跳舞的時候也是如此，而觀衆尚認為是藝術的。商業廣告都抓住這一點，千方百計的利用。所以現在的人們如要知道什麼是藝術，他祇須買一本雜誌，將裏邊的廣告看一遍，便能了然。其結果使女人的腦筋中深印下

極其深刻的女人必須藝術化的印像，甚至下意識地默認了這個原，則很情願地忍饑節食，運動按摩，嚴格遵守一切紀律，以求對於美的世界有所貢獻。心地不很明白的人看了，幾乎要認作女人除了利用性吸引力外，竟沒有其他抓住男人的方法了。

我認爲這種對性吸引力之過於注重，造成一種對女人的整個天性之不成熟和不充足的觀念，影響及於戀愛和婚姻的性質，而也引起了對於這兩件事的謬誤或不充足的見解。因此，女人即被認爲祇是一個可能的伴侶，而不是家庭的主持人物。女人是一個妻，也是一個母，但圖現在如此的注重於性，以致伴侶的意想取代了爲母意想的地位。不過我仍堅持女人祇在爲母時能達到她的最崇高身份。如若一個女人竟拒絕爲母，則她便立刻喪失大部份的尊嚴和莊重，而有成爲玩具的危險。我以爲一個女人，不論她在法律上的身份如何，祇要有了子女，便可視之爲妻；而如若沒有子女，則即使是妻，也祇能視作姘婦。子女使姘婦抬高身份，而無子女則使妻降級。現代女人有許多不願生育，其理由也很顯明，無非恐懷孕將妨礙她的苗條身段罷了。

好色的天性對於增進人生的生趣，頗有相當助力，但行之過份，則反而不利於女人。欲求保持性吸引力的意念當然是一種加在女人神經上的壓力，而男人則沒有的。這也是太不公平，因爲人們如過於重視美態及青春，則中年女人便落於對灰白的頭髮和不可挽回的光陰作必不能勝的競爭之局。竟。中國某詩

人早已提醒我們，說青春之泉是無稽之談，無人能繫住光陰不讓它前進。因此中年女人如作保持性吸引力的努力，即等於和年齡賽跑，太不合理。祇有幽默能補救這個處境。如若我們明知和老年白髮無從爭鬥，則我們何不就認白髮爲美麗，朱杜的詩：

白髮新添數百莖，

幾番拔盡白還生；

不如不拔由他白，

那得功夫會白爭。

這整個情形既不自然而且太不公平。這是於爲母者和年齡較大的女人不平允的。重量拳擊家將錦標保持了數年之後，勢不能不將寶座讓給較爲年輕的後進；跑馬場裏得錦標的馬，過了數年，自不能不將第一位置讓給年齡較小的馬。同樣地年齡較大的女人，其勢決不能戰勝年輕的少女。同類相爭，其實何必。中年女人想在性吸引力上和少女爭高下是一件愚拙，危險，而又無望的舉動。女人所應重視者尙有比性更進一層的東西。談情說愛的動作，大部分當然係以身體的吸引力爲根據，則較爲成熟的男女自應視之爲過去的事情，而不再斤斤於此了。

我們知道人類是動物園中最喜愛愛情的動物。但除了這表愛天性之外，尚具有一種同樣有力的父母天性，結果即產生了人類家庭生活。多數動物大概都和人類一般的具有表愛情和父母天性，但人類家庭生活的起點則好像是發源於長臂猿。不過在一種過份矯飾的文化中，人類受了藝術上不斷的性的刺激如電影和戲院之類，他們的家庭天性便有屈服於表愛情天性的危險。在如此的文化中，家庭理想之必需性常易於被人們所忘却，尤其是在同時又有一種個人主義觀念的潮流。所以在這種社會中，我們對於婚姻即有了一種新奇的意見，視為不過是許多次的接吻，而於結婚的鐘聲中結束。對於女人也有了一種新奇的觀念，視為不過是男人的伴侶，而不是為母者。因此理想的女人須是一個具有完美相稱的身體和動人的體態者。但在我看來，一個女人最美麗的時候是在她立在搖籃的面前；最懇切最莊嚴的時候是在她懷抱嬰兒或攙着四五歲小孩行走的時候；最快樂的時候則如我所看見的一幅西洋畫像中一般，是在擁抱一個嬰兒睡在枕上逗弄的時候。或許我已對母道有一些迷信，但在我們中國人，若有一些心理上的迷信是並無妨礙的。我以為我對於女人的見解並非由於迷信母道所產生，而實是由中國式家庭理想之影響。

第四節 中國式家庭理想

我頗以爲創世紀中關於創造一節，應該從頭寫過。中國小說紅樓夢裏邊才子是一個極富於感情的柔性男人，最喜和女人爲伴，萬分崇拜他許多姊妹的美色，而常常自恨是個男人。他曾說，女人是水做的，而男人則是泥做的。其理由是：女人都是伶俐聰明，嬌媚可愛，而男人則都是愚蠢粗魯，面目可憎。如若創世紀的著作人換了賈寶玉，心地和他那麼明白，則創世紀必不是這樣寫法。上帝抓了一把泥土，捏成一個人形，從鼻孔吹一口氣進去，亞當就此造成。但是亞當漸漸燥裂，泥土鬆碎，一片片掉落下來。所以上帝又取了一些水和將進去，使泥土凝結。這種攪入亞當生命的水，就是夏娃。亞當的生命中非有這水不能完成。我以為婚姻的特異意義至少是如此。女人是水，男人是泥土。水滲入泥土而使之成形，泥土盛了這水而使之有形質。水即流動生活於這當中而有了具體。

元朝名畫師趙孟頫，他的太太管夫人也是一位著名畫家，早經引用過這個泥土和水的譬喻。當夫妻兩都在中年的時候，孟頫對她的愛情似乎減退，想納一個妾。管夫人即製了下面這一首小令，使她的丈夫看了非常之感動，便取消了納妾的念頭。

你儂我儂，

恁煞情多——

情多處熱如火。

把一塊泥，

捻一個你，

塑一個我。

將咱兩個一齊打破，

再捻一個你，

再塑一個我。

我泥中有你，

你泥中有我；

與你生同一個衾，

死同一同槨。

中國的社會和生活都是組織於家庭制度基礎之上，乃是人所共知的事。這個制度決定並潤色整個中國式生活的模型。但這個對於生活之家庭理想是從何而來的呢？這問題從來沒有人提出過。因為中國人都視之爲固然，而外國則自覺不够資格去問這句話。把家庭制度作爲一切社會和政治生活之基礎，大家都知道。孔子會給以一個哲學的根基。他非常之注重夫妻關係，認之爲一切人類關係的根基，也注重

孝父母，每年祭掃祖墓，崇拜祖先，和設立祖先祠。

中國的祖先崇拜曾被某些著作家稱為一種宗教。我相信這句話在某種程度中是很對的。至於它的非宗教方面就在於它的裏邊很少超自然的成分。它不涉神怪，所以崇拜祖先不妨和信仰基督仙佛或回教神道同時並行。崇拜祖先所用的禮儀造成一種宗教的形式，非常之自然而且合理。因為凡屬信念是不能沒有表現方式的。照這種情形而論，我以為對着一塊長約十五英寸的長方木牌表示尊敬，其尊敬程度和英國把英王肖像印在郵票之上並沒有什麼高下。第一，中國人對於這種祖先之靈並不十分視同神道，而不過當他如在世的老長輩一般侍奉他，並不向他祈求福祐，也不求他治病，並不像普通的崇拜者和被崇拜之間的必有一種施必望報的情形；第二，這種崇拜儀式不過是藉以對已死的祖先表示敬意的典禮，不過藉這一天使全家團聚一次，並紀念祖先對於這家庭所貽的世澤。這種儀式充其重不過如替長輩做一次小規模的生日和平常替父母做壽，或美國的舉行母親節並沒有什麼分別。

基督教士不許中國信徒參加崇拜祖先的儀節，其唯一反對理由是：因為祭祖之時大家都須跪地磕頭，認為這是違反十誡中的第一條。這是基督教士太缺乏諒解的表徵之一。中國人的膝蓋不若西方人的膝蓋那樣寶貴，中國人都向他們的皇帝，官府磕頭，新年上都向在世的父母磕頭，視為常事。所以中國人的膝蓋較為易於柔曲，而跪在神主牌之前磕幾個頭，也不會使他即因而變為一個崇信異端的人。城市村鎮

中的中國信徒即因此和一般的社團生活相隔絕，不能去參加大衆節日的歡聚，也不便捐助這些節日的戲份。所以中國的基督徒是差不多和本族類的人不相往來的。

這種對於一己的家庭之虔敬，和神祕性義務的感覺，有時確也能變成一種很深的宗教態度，例如十七世紀的儒者顏元在老年的時候，獨自出外，周歷天下，找尋他的哥哥。因爲自己沒有兒子，所以希望尋到他的哥哥和一個姪子，以便傳宗接代。他是四川人，篤信儒宗，專事力行。他的哥哥失蹤已經多年，他忽然厭棄教讀生活，如奉神召一般的決計出外尋兄。他連哥哥的影踪都不知道，盲目找尋，這是何等艱難的事情。況且這個時期正值明朝覆亡，全國混亂的時候，遍地伏莽，旅行極爲危險。但他不顧一切，冒險前行，所到之處都貼下招紙，懸賞找尋。他行了一千餘里的路程，經過中國北部數省。直到數年之後，他走過某處時，被他的姪子看見了他手中所拿傘柄上刻着的姓名，知道是叔父，方將他引導到自己家中。那時他的哥哥已死，但他的目的仍算達到，因爲果然有一個姪子可繼香煙了。

孔子極力推崇孝道，其理由何在？沒有人能夠知道。據吳經熊博士在某次論文中所說，則是因爲孔子乃是一個沒有父親的人，所以他的心理作用無非也和名歌『甜蜜的家庭』的作者之其實從來沒有享過家庭幸福完全一樣。如若孔子幼時他的父親尚在時，則他的父職概念便不至於會這樣的深刻。達到。再則如若他已成年，而他的父親尚在世，則結果恐怕更壞於此。因爲，如此他即有機會可以看到他那父親的

弱點，而會覺得力行純孝未必是件容易做到的事情了。總之，他出世的時節，父親已經故世，並且不知道父親葬在那裏。他是一個私生子，他的母親從來沒有告訴過他父親是誰。他的母親死後，他即將母親的遺體葬在『五父之祠』，這當中或者含有一些故意亦未可知。後來居然有一個年老婦人將他父親的葬處告訴了他，於是他方將母親的靈柩遷去合葬。

這一個巧妙的假說有怎樣的價值，我們不必苛求。但中國的文學中對於家庭理想之必需，確舉出不少的理由。它是以一個人而不是一個單位，而實是家庭單位中的一份子爲出發點。由生活潮流假說（這是我所題的名稱）所具的生活觀念爲之支持，而由認力行天性爲道德和政治的最後目標之哲理證之爲正當。

家庭制度的理想和個人主義的理想顯然不能並立。一個人終久不能完全獨自一個兒過一生。照這樣的個人之觀念，太缺乏實在性。我們對於一個人如若不認他是一個人子，一個兄弟，一個父親，或一個朋友，則我們當他是個什麼東西？如此的個人將成爲一個形而上的抽象物。中國人的心理都偏於生物思想，所以他們對於人類自然先想到他在生物上的關係。因此家庭即自然成爲人生中之生物性單位，婚姻也成爲一章家庭事件，而不單是個人事件了。

在『吾國與吾民』一書中，我曾指出這種對於家庭制度過分推崇所產生的弊病。它能成爲一種教

大的自私心，而於國家極有妨礙。但凡是人類的制度，都免不了這種內在的弊病。家庭制度固然有弊病，但西方的個人主義和國家主義也何嘗沒有，因為人類的天性是終有缺點的。人民在中國都被認為較大較重要於國家，但從沒有被認為較大較重要於家庭。因為脫離了家庭，他便成爲沒有真實的存在性。現代歐洲的國家主義，其弊病也很顯明。國家可以很容易變成一個妖魔，例如某某數國，其情形已是如此，完全吞吃了個人的言語自由，宗教信仰自由，個人的尊嚴，甚至吞吃了個人快樂的唯一和最後目標。這種集團主義觀念之理論的後果，在法西斯主義和共產主義中都已頗爲顯然。其實這種後果早經馬克斯算出的了。馬克斯主義的國家，其目標好像是在完全消滅父母天性，指摘對家庭的感情和忠誠爲布爾喬亞思想，認爲在一種不同的物質環境中是必會廢滅的。馬克斯對生物學中的這一點何以會覺得如此有把握，實是我所不解。或許他於經濟學上很聰明，但於常識上則是個低能兒吧。一個美國小學生尙許會猜到呢。一個具有百萬年發展潛力的天性，自非五千年的短短時期所能消滅。這種論據表面上雖然很奇怪，但頗能使西方智識界認爲合於邏輯。我要引用紐約時報短評欄的一句話：「一貫理性已經瘋狂而越軌。」人們須服從某種機械主義式的法律去作階級戰爭之概念，自然剝削了他們對信仰和行動的個人自由。所以依據這種極端的見解，其間的個人主義比在家庭制度之下更爲稀少。

和這種西方的個人主義並國家主義對照者就是家庭理想。在這種理想之中，人並不是個人，而被認

是家庭的一個分子，是家庭生活巨流中一個必需分子。這個就是我所謂『生活潮流』之假說的意義。人類生活就其整個而論，可認為包括多種不同的種族生活潮流。但人們所能直接覺到和看到者祇有家庭中的生活潮流。東西兩方都有家庭，如大樹這個譬喻，每個人的生命不過是這大樹上的一枝，藉着樹幹而生長，由自己的生存，盡他協助樹幹滋長下去的本分。所以就我們之所見，人類生活雖然是一種生長或連續作用。在這當中，每個人都在家庭歷史上有一番作為，盡他對於整個家庭的義務，不過成績有優劣，有些替家庭爭到光榮，有些使家庭蒙受惡名。

家庭意識和家庭榮譽之感覺，或許就是中國人生中唯一的團體精神或團體意識。家庭中每個分子因須振其家聲，必須好好的做人，而不得遺羞於家族。他應該和一個球員一般將球推向前去。敗家之子不但是個人之恥，也是全家之羞，正如一個球員失足而被對方將球搶去一般。凡去致試而得掛名金榜者好像是一個獲得勝利的球員，其光榮不但屬於他個人，並也屬於他的一家。致中狀元或不過一個三甲進士的人，光被全族，使全族的人甚至連親戚和同鄉都受到精神上的興奮和實質上的權益。即使在一二百年之後，鄉人尙會誇說某某年，本鄉怎樣出過狀元。從前人中到狀元或進士時，全家全鄉都舉行慶祝，榮歸掛匾，大家何等歡欣興奮，覺得榮耀非凡，人人有份。和這個相較起來，現代的學校畢業接受文憑時是何等的冷靜缺乏興趣啊！

在這一幅家庭生活的景像內，其變化和色彩有很大的伸縮餘地。人們須經過童年、幼年、成人和老年。這幾個時期先由別人養育他，繼由他去養育別人，最後於老年時重復由別人侍奉他。起先他尊奉別人，受別人的指揮，等到成人以後，他便漸漸的受人尊奉，指揮別人。更有在一切之上者，女人的插身於家庭之中，使這幅景像增加不少色彩。女人在連續不斷的家庭生活中不單是個粧飾品或玩具，也不單是一個妻，而實是這株家庭大樹的一個關係生存和必需的分子。因為使連續成爲可能者即是女人，而家族中各個支派的盛衰也是以所娶來的媳婦之體質心性爲依歸。一個聰明的家長，於選擇媳婦時，必注意她的出身是否清白，正如園丁對於接果樹的枝必須加以選擇一般。很有些人以爲一個人的生活，尤其是家庭生活，或苦或樂，都以他所娶的妻爲定，而未來家庭的整個性質也由此而決定。孫子的體格之強弱，性情之優劣，完全以媳婦的體格性情爲依歸。因此即產生一種根據於遺傳性之無形的，界限不分明的優生學，注重於門第之高低。實則也無非是家長對於其未來媳婦之體格姿色和教育的一種取舍標準。普通的標準大都着重於她的家教。依傳統的說法，最好的媳婦應出於勤儉書禮之家。有時候家長發現所娶的媳婦不甚賢惠時，他便要咒罵親家的家教不良。所以爲父母者又多出了一種教養女兒將來成爲好媳婦，而不致遺羞於家聲的責任，例如不會烹飪，不會做新年糕餅之類都須視爲沒有家教。

依照這種家族制度裏邊的生命潮流假說，永生幾乎是可以看到可以觸到的東西了。一個祖父看見

孫兒背了書包上學校，便覺得他好似已在這個小孩之中重新生活。他們手去撫摩這個小孩時，他即感到這就是自己的血肉。他的生命不過是家庭大樹上的一枝，或永遠向前流去的生命潮流中的一部分。所以他雖死也是快樂的。因此中國的家長所最關切的事情就是：親見男婚女嫁，視為比將來自己所葬的坟墓或所腫的棺材更為重要。他必須親眼看見媳婦或女婿是怎樣的人，方始放心。如若都是很好並且滿意的，他便可以含笑而逝，一無遺憾了。

這種生命概念之結果，使一個人對於任何物事都有一種伸長的見解，而不再認生命為始於個人，止於個人。球隊當中雖有一二個守衛中途退出，但他們的位置即刻有人填補，而球賽依舊可以繼續下去。成敗也因而變換了性質。中國的生活理想是：做人須無愧於祖宗，並有無愧於己的好兒子。中國官員在辭職時每引用下面這兩句老話：

有子萬事足，

無官一身輕。

一個人最不幸的遭遇或許就是兒子不肖，不能維持家聲，保持家產。一個富翁看見他的兒子好賭，就覺得他半生辛勞所積聚的家產不能保持。如果兒子失敗，這失敗便是絕對的。在另一方面，一個眼光遠大的寡婦，她如有一個五歲的好孩子，她就能含辛茹苦歷盡艱難去教養他。中國歷史中這種守節撫孤的女人很

多很多，期望經歷多年苦況之後兒子成人，一旦飛黃騰達，蔣介石就是這類事件的一個最近榜樣。他幼時和寡母常受鄰人的欺侮，但寡母因有這個兒子，終願奮志撫養。寡居的母親，由於她們的富有實際見解，常常教養出才德俱優的大人物。這種情形使我覺得單以撫育兒童而言，父親竟是不必要的。寡婦的笑聲最響，因為她總是末了一個發出笑聲的人。

因此生活在這種家庭方式之中是令人滿意的，因為人生的生物性各方面都已顧到。此即孔子所關切的事情。依孔子的見解，政治的最後理想原是異常屬於生物性的。他說：「老者安之，少者懷之。」內無怨女，外無曠夫。』這話不單是對於枝節問題的一種表白，而實是政治的最後目標，所以尤堪注意。此即人性學者之所謂達情哲理。孔子意欲使一切人類天性都得到滿足，以為必須如此方能使人在滿意的生活中得到道德的和平，而祇有道德的和平方是真正的和平。這是一種政治理想，其目的在於使政治成為不必要。因為這種和平是發於人類本心，極為穩固的和平。

第五節 樂享餘年

據我的見解，中國的家族制度大概是對老者和幼者的一種個別準備的佈置。因為童、幼、老三個時期須占到人生歲月之半，所以幼者和老者都應當心使他們度滿意的生活。其中幼者雖因不知人事而比較

不會自己當心自己，但對於物質的享用，則其需要不如老者那麼深明。小孩對於物質供給的缺乏，往往不很會感覺。所以貧苦人家的孩子常和富家的孩子一樣的快樂。他因沒有鞋穿而赤腳，但在他未始不是一種舒適，而在老者，則赤足便覺得十分難受了。這是因為幼童都較為充滿生氣。他有時雖也知道憂慮，但一會兒便會忘却。他不像老者那般並沒有錢財觀念，他有時也會收藏幾張香烟裏邊的贈品券，但他的目的不是積財，而是想去掉換一支氣鎗。老年人便與此不同，而去收藏自由公債了。這兩種收藏舉動在意思上是不能作比較的。其理由是因為幼童不像成人那麼受過生活的壓迫，他的個人習嗜尚沒有形成。他吃咖啡並不一定非某種牌子不可，無非是有什麼吃什麼。他並沒有什麼種族偏見，也完全沒有宗族偏見，他的思想和概念都尚沒有固定的軌道。所以老者更比幼童需要他人的幫助，這事好似很奇怪，但其原因則是因為老者的恐懼心較為明定，慾望較為無限制而已。

中國人在上古時代已有優視老年人的意識。這種意識我以為可以比擬西方的武士精神和優視女人習慣。其實這種舉動也可以稱為武士精神。孟子所說「頌白者不負戴於道路矣」即表示一種優良政治的最後目標。孟子又列述世上四種最困苦的人為鰥寡孤獨。他說，第一第二兩種應由一種政治經濟的安排方法使他們男婚女嫁，各將其偶。他對於孤兒之處置沒有提起，但當時已有養老院之設立，而育嬰堂也是各時代都有的。不過人人知道養老院和育嬰堂終不足以替代家庭一般的感覺，都以為祇有家庭能

給老年和幼童以一種相當滿意的供給。小孩子自有父母愛護他們，可毋庸細說。不過小輩對於長輩的孝養，則正如中國的俗諺：『凡是水都想向下流』那句話一般，不像長輩愛小輩那麼自然，而必須由文化去培植出來。一個自然人必會愛他的子女，但祇有受過文化洗禮的人才會孝養父母，敬愛老年。這個教訓到現在已成爲大眾所公認的原理，並且據有些學者說來，能得孝養父母的機會已成一種權利，而爲人所渴望的了。父母病的時候未能親侍湯藥，死的時候未能送終，已由中國人所視爲終身莫大的遺憾。官員到了五六十歲尙不能迎養父母於官署中晨昏定省，已被認爲犯了一種道德上的罪名，而本人對於親友和同僚也必要時常設法解釋他不能迎養的理由。從前有一個人，因回到家裏時父母已死，即不勝悲慟，說了下面這兩句話：

樹欲靜而風不息，

子欲養而親不在。

我們應該可以假定如果人們能度一種詩意的生活，他就會拿晚年當作他一生中最快樂的時代。他非但不會再畏懼老年，而且反而將希望這個時期早些來臨，當它是一生中一個最美好最快樂的時期，而時常先事預備去享受它。我將東西兩方的生活拿來作比較的當中，覺得兩者之間雖有許多不同的地方，

但絕對不相同者實祇有這個對於老年的態度這一點。這態度在東西兩方絕對的不同，而且區別分明，毫無折中調和的餘地。兩方對於性，對於女人，對於工作娛樂和成就，在態度上雖是不同，但其不同之處都不過是相對的；例如中國的夫妻之間的關係和西方的夫妻關係，根本上沒有什麼很大之分別。即父母和子女之間的關係也是如此。此外如對於個人的自由，民主制度，人民和統治者之間的關係等等的觀念，實在也並沒有什麼極大的不同之處。但對於老年一事的态度，則兩方的態度竟絕對的不同，所持的見地竟絕對的相反。這一點在同人詢問年齡和說出自己的年齡時，就可以極明白的看出來。中國的習慣在拜訪生人時，問過尊姓大名之後，連下來必問他貴庚。如對方很謙虛地回答祇有廿三或廿八歲，則問者必以前程遠大後福無量一語去安慰他。但那人如回說已經卅五或卅八歲，則問者便會表顯尊敬的态度，而贊他好福氣。總之所回報的年齡越高，則所受到的尊敬越深。如答話的已經五六十歲，則問者必低聲下氣地以後輩自居，表其極端的尊敬。所以凡是年老的人，如可能的話，都應該到中國去居住。因為在那裏只要是白髮龍鐘的乞丐，他討起飯來也比別人容易些。中年的人常想望快些過他的五十歲生日，得意的商人和官員常大做其四十歲的生日。但是五十歲生日，即所謂年已半百，更爲人所重視。以後每隔十年必做一次壽，六十歲的生日比五十歲更快活。七十歲的生日比六十歲更快活。如能做八十歲的生日時，更將被人視爲得天獨厚。願下留起長髮來，是祖父一輩人的特權。沒有到這資格的人，例如還沒有孫子或年齡未過五十者

如若留鬚，常會被人背後譏笑。因此年輕的人也喜學作老成持重，抱和老年人相同的見解。剛從中學校畢業的少年書生，已在鄉裏寫『青年應知』和『青年應讀』等類的文章，並以為父母者的態度而討論青年的墮落問題了。

我們如了解中國人之如何珍視老年，便能明瞭爲什麼中國人都喜歡倚老賣老，自認爲老。第一，照中國的禮貌，只有長者有發言的權利，年輕的人只許靜聽。所以中國有『少年用身不用口』那句老話。凡有年齡較高的人在座時，年輕的人只許洗耳恭聽。世人大都歡喜發言而受人聽，因此在中國必須到相當的年齡纔有發言權利這章事，便使人期望早些達到老年，以便無論到什麼地方都可以多說幾句話。在這種生活程序之中，人人須循序而進，每個人都有同等達到老年的機會，而沒有一個人能躐等超前。因此當一個父親教訓他的兒子時，如若祖母走來插口，那做父親的便須停口，謹敬恭聽。這時他當然很羨慕那祖母的地位。年老的人能說：『我所走過的橋比你所走過的街還要多幾條。』因此，以經驗而言，年輕的人在長者之前，沒有發言的權利，自祇能洗耳恭聽，這是很公允的。

我雖然已很熟悉西方的生活，並很明白西方人對於老年的態度，但有時所聽見的話仍使我非常詫異，很出我的意料。這種使我奇異的態度，常有所遇。我會聽見過一位年老的婦人說，他已有幾個孫兒女，其中以長孫兒最使她受到感觸。她的意思是長孫兒已如此長大，將反映她自己的年齡之高。我很明白美國

人最恨別人說他已老，但我竟料不到他們的畏懼心竟會到這個地步。五十歲以下的人大都希望旁人視他爲依然年富力強，這很在意中。但是一個頭髮已經花白的老婦人，在旁人提到她的年齡時尙要左顧而言他，實在使我覺得出於意外當。我在讓一位老者先走進電梯或各共汽車時，我心中自不免有爲他已老的意思，但我總不敢形之於口。有一天遇到這樣一章事時，我無意之間說了出來，不料那位很尊嚴的老者於坐下去時，竟會向坐在他下手的太太用着譏笑的口氣說我：『這年輕的人，竟以爲他比我年紀輕的多啊！』

這種情形太缺乏意識，使我不解其所以然。我很諒解年輕和中年未嫁的女人因爲保愛其青春，所以不願意將年紀告訴旁人。中國女郎達到廿二歲而尙未出嫁或定親時，也常要感到一些恐懼。歲月很忍心地抄步就板的消逝，一刻也不肯停留。女人常怕被歲月所遺棄，如在公園晚間園門關時不及出去而被關閉在裏邊一般。因此常有人說，女人一生中 longest 的一年是廿九歲，直可以延長到三四年之久而依然是廿九歲。但除了這種情形以外，隱瞞年齡便屬毫無意思。在旁人的眼先，中人非已老何以能够聰明。年青的人對於生命婚姻和真有價值的物事能知道些什麼？我很諒解因爲西方生活的整個模型都偏於重視青春，所以不論男女都怕將自己的年齡告訴他人。一個年紀四十五歲的女書記，其實很富於精力，辦事效能很高，但是假使她將年齡一旦說破，便將爲了不可解的理由被人認爲毫無用處。無怪她爲了要保全飯碗

起見，而不能不隱瞞年齡。這類生活的模型，和對於青春的過於重視，都太缺乏意識，照我看來，竟毫無意義。這種情形顯然是職業生活所造成，因為我深信在敬老上，家庭勝於公事房。除非美國人民漸漸覺得增嫌工作效能和成就，上述的情形竟是無可避免的。我頗以為等到美國的爲父者能視家庭而不是公事房爲他生活中的理想處所，能公然如中國父親一般泰然自若地告訴旁人他已有一個好兒子，可以繼續他的事業，並且覺得受其奉養很可誇耀時，他便會期望這種快樂時期的來臨。在尙未到五十歲的時候，即要屈指計算，好像等得不耐煩了。

美國身體康健的老年人常對人說他尙年輕，而旁人也說他年輕。但實在的意義則是說他康健，這真是一種語言上的不幸。老年壯健是人生的莫大幸運，但改稱之爲壯健年輕，便將減削意義，使原來很完美的東西變爲不完美了。實在說起來，這世界中再沒有比一個壯健而智慧的老翁更美麗的人，它有着紅的面頰，雪白的頭髮，以通曉世故的態度，用和藹的口氣，談着做人的道理。中國人很明白這一點，所以發起老翁來總是紅面白鬚，視之爲人世終極快樂的徵象。中國人所畫的壽星像，美國人大概必有看見過的，他那高高的額角，紅紅的面孔，雪白的長鬚，和笑容可掬的樣子，這畫像是何等的生動。他手撫長鬚，悠然自得，何等的莊嚴，令人起敬。因爲從沒有人對他的智慧發生疑問，所以他極端自信。因爲他見慣了人世的憂苦，所以極其仁慈。我們對於富有生氣的老者每說他們是老當益壯，像勞合喬治這樣的人，我們每稱之爲老當

意卽畫柱之性，越老越辣。

我在美國幾乎連白鬚老者的影子也看不到，他們好似結了伴躲避我。我在美國已那麼許多日子，祇有一次在紐賽賽州看見過一個略具白鬚老者形像的人。這或者是保安剃刀的成績，其可惜和愚笨正如中國北方的農民將各處山上的樹木一起砍伐淨盡，弄得美麗的青山都變成禿頂光皮一般不相上下。美國尚有一處寶藏須待他們去發現，這就是美麗和智慧寶藏的美國人民發見之時方能覺到這寶藏是何等的悅目賞心。飄飄長髯的山姆叔叔已不復可見，因為他已用保安剃刀將長鬚剃去，變成一個雙額高聳，雙額凹凜，戴着一副牛角框眼鏡，透出炯炯目光的滑稽樣子了。這一變立刻使他失去了舊日的莊嚴偉大，那是何等的可惜。我對最高法院問題所取的態度，（這問題其實和我並不相干）完全係以愛好約翰斯伊文思許斯的面貌而決定的。他簡直已是美洲碩果僅存的偉大老人。試問此外還有別個嗎？爲了優待起見，自應讓他退休，但如果說他已衰老不堪任事，則在我看來竟是絕大的侮辱。他的面貌是彫刻家所認爲最合理想的。

美國的老人依舊要如年輕人一般的忙勞，顯然是個人主義推行得太過分所致。他以自立爲榮，而以依賴小輩爲恥。美國憲法會替人民規定下許多應享的權利，但不應遺漏了老年人應由其子女扶養這一條。因爲這也是由服役而產生的一種權利和義務。爲父母者在子女幼小時何等的辛勞，子女小有病痛必

整日整夜的服侍，換下來的尿布每天必須洗滌，須費二十餘年的功夫方能完成教養，使他們可以出去應世做事。他們既費了這大的辛苦，則到了老年時，應該由他們的子女扶養並受人尊敬的權利，尚有拒絕不給與他們之理嗎？在普通方式的家庭生活中，凡人都先受父母的教養，後來則接下去教養自己的子女，最後則受子女的扶養，程序極為自然，其間沒有以個人自傲的餘地。中國人因為他們對生活的概念是完全以家庭中互助為基礎，所以並沒有個人獨立的意識。因此到了老年受子女們的扶養時，也不覺得有什麼可恥的地方，反而將因有子女扶養他們而自己覺得欣幸。中國人的生存目的也僅此而已。

西方人則不然，他寧可抹去一己去住在附有任性的旅館中。出於大公無私的願望，不願為子女之累，不願去干涉他們的家庭生活。但他其實有干涉的權利，這種干涉即使將使子女們不愉快，但確屬十分自然。因為一切生活，尤其是家常生活，本是一種節制課程。試思人在幼時，豈不都受父母的干涉嗎？操行主義者以為子女須使離開父母，在這種思想中，我們看到不干涉的邏輯。父母會為我們費過一番極大的辛勞，如若我們在他們老而無能時，尚不能容忍他們，則我們在家庭中尚能容忍什麼？一個人無論如何須學習自制，否則連婚姻也要失去效力。試思骨肉的親愛奉侍，豈是旅館僕役所能代替的嗎？

中國人對於年老父母的躬親奉侍概念，係完全根據於有恩必報的理由。一個人從朋友方面所受到的真都可用數字計算，但父母的養育之恩則決不是數字所能記錄。中國之教孝論文中一再提起洗尿布。

這件事使輪到自己做父母時覺得富有意義，所以爲了報答起見，父母年老時爲子女者豈不應好好的侍奉，視其所好，每天以精美的饌食供養嗎？爲子女者盡孝道不是一件很容易的事情，不單是像醫院看護伏侍一個陌生病人一般，但求盡職就能算數的。以下是屠羲時所著「養正遺規」中之一節。這篇文字從小學生都當作教科書讀，中間詳述子女應該怎樣對父母盡其孝道：

「夏月侍父母，常須揮扇於其側，以清炎暑，及驅逐蚊蠅。冬月則審察衣被之厚薄，爐火之多寡，時爲增益；並候視窗戶罅隙，使不爲風寒所侵，務期父母安樂方已。」

「十歲以上，侵晨先父母起，梳洗畢，詣父母榻前，問夜來安否？如父母已起，則就房先作揖，後致問，問畢乃一揖退。昏時，候父母將寢，則拂席整衾以待，已寢，則下帳閉戶而後息。」

因此在中國，那個不期望做老人，做父母或祖父母？

這類事情常被普羅階級著作家所譏笑，視之爲封建遺毒。但其中實有一種佳趣，因此中國內地的老年人都還牢守這個思想，而以爲新的中國太不成話。最重要的一點是：凡人如有相當的長壽，他不能不老。愚拙的個人主義似乎假定個人可以在抽象的境地中生存，可以實際的獨立。我們如若捨棄這個思想，便會承認我們必須如此計劃我們的生活方式，庶使人生的極樂時期出現在老年之時，而並不在智識未充的青年時期。因爲我們如若取持和此相反的態度，則我們將於不知不覺之間和光陰作必不能護勝的競

賽，對於未來永遠懷着一種恐懼，深怕它的蒞臨。一個人決不能不老，凡自己以為不老的人，都是在那裏自欺。人類既不能和大自然相對抗，則何不安於由此而老呢。生命的交響曲，其終點處應是偉大的和平時期，物質舒適和精神上的滿足，而不是破鑼破鼓的刺耳聲。

第九章 生活之享受

第一節 安臥眠床

我好像終久將成爲一個走方式的哲學家，但這也是無法的事，一般的哲學好似都屬於一種將簡單的事情弄成令人難懂的科學者；但我的心目中則能想像到一種相反的哲學，即是將煩雜的事情化成簡單之科學。一般的哲學中雖用物質主義，人性主義，超凡主義，多元主義，什麼主義等類的冗長字眼，但我終以爲這類學說未必能比我的哲學更精深。人類的生活終不過包括吃飯、睡覺、朋友間的離合、接風、餞行、哭笑、每隔兩星期左右理一次髮、植樹、澆花、盼望鄰人從他的屋頂掉下來等類的平凡事情。大學哲學家用深奧的字句來描寫這類簡單的生活狀態，無非是一種掩飾其概念之極端。缺乏和模糊的技巧而已。所以，哲學實已漸漸趨近於使人類對於自己的事情更加不懂。哲學目前的成就僅是愈加解說，愈加使人模糊。

安睡眠床藝術的重要性，能感覺的人至今甚少。這是很令人驚異的。我的意見以爲：世上所有的重要發明，不論科學的或哲學的，其中十有九椿都是在那科學家或哲學家，在清晨二點到五點之間，蟻臥於床

上時所忽然得到的。

有些人在白天睡覺，有些人則在晚間睡覺。這裏的所謂「睡覺」，同時也作說謊解說。（按英文中的 *lying* 一字作安睡解也作說謊解）我覺得凡是和我同意深信安睡眠床人生最大樂事之一者都是誠實人，而不信者都是謊言人。他們簡直是在白天說謊。提倡道德者，幼稚園教師，讀伊索寓言者，即屬於這一類的人。至於和我一般肯坦白承認安睡眠床藝術理應有意識地培植者，則盡是誠實的人，都是寧可閱讀不含道德教訓的故事如愛麗思奇遇過遇之類者。

安睡眠床，身體的和心靈的，究竟有什麼意義呢？在身體上，這是和外界隔絕而獨隱。人在這個時候，是將其身體置放於最宜於休息，和平，以及沉思的姿勢。安睡並易有一種適宜和舒服的方法。生活大藝術家孔子從來是「寢不尸」，即不要像僵屍一般的挺睡，而必須蜷腿側臥。我也覺得蜷腿睡在床上，是人生最大樂事之一。兩臂的安置也極關重要，須十分適宜，方能達到身體上的極度愉快，和心靈上的極度活潑。我深信最適宜的姿勢不是平臥床上，而是睡在斜度約在三十度的軟大枕頭上，兩臂或一臂擱在頭的後面。在這種姿勢當中，不論那一個詩人即能寫出不朽的佳作，不論那一個哲學家即能改革人類思想，不論那一個科學家即能有劃時代的新發明。

寂靜和沉思的價值，能感覺到的人很少，這是令人驚奇的。安睡眠床藝術，其意義不單是令人在整天

的勞苦工作之後，在和人相見談話，無意義地說了許多廢話之後，在哥哥姊姊過事必要矯正擬保證你升到天堂致使你的神經極受刺激之後，得到身體上的休息，並且還有更進一步的意義。這藝術如果加以相當培植，可以成爲一種心靈上的大掃除。有許多生意人，公事拾上安着三架電話機，片刻不停地一天忙到晚，還自己覺得非此不可，引以爲慰；但他實沒有知道倘若在半夜後或清晨間安睡在床上作一小時的沉思，反而可以賺進加倍的錢。一個人即使睡到八點鐘方起身，那又有什麼關係？他如在洗臉刷牙之前，先在床上優閒地吸幾枝香煙，將這一天所要做的事情計劃一下，而不要匆忙地起身，則有益於他將不能以倍數計算。這時候他穿着寬大的睡衣，可以最舒服的姿勢睡在床上，沒有緊狹的內衣，牽拔的背帶，窒息的硬領，也沒有很重的皮鞋束服他，使他那天勢必失去自由的足趾也得到了解放舒適，這時，他的生意頭腦方能真正運用。因爲一個人的頭腦，祇在他的足趾自由時，方是真正自由的。祇在頭腦自由時，他方有真正思想的可能。在如此舒適的境地中，他即能思量昨天的成就和失敗，並將當日的事情分其輕重，決定其進行。一個商人不妨先預備好一切，到十點鐘時再走進公事房去。這較勝於在九點鐘，或甚至在八點三刻時，即和奴隸頭目一般的趕到公事房，而如中國人的所謂無事忙。

但是在思想家，發明家，概念家，在床上的一小時的安睡，其所助猶不止此。一個著作家在這種姿勢中，能比他整天坐在寫事檯前得到更多的論文或小說資料。因爲在這時節，他完全不受電話來客和日常小節

的煩擾。他好似從一片玻璃，或一掛珠簾中看到人間的生活，而現實世界的四圍即好似懸着一圈雲彩，使它增添了一種神奇的美麗。這時他所看見的，不是生硬的生活，而已變爲一幅比生活更真實的畫像，如倪雲林或米芾的名畫一樣。

睡在床上，其所以有益於人者，理由大概如下：一個人睡在床上時，他的肌肉靜息，血液的流行較爲平順有節，呼吸較爲調勻，視聽聽覺和脈系神經也大概完全靜息，造成一種身體上的靜態，所以能使心思的集中，不論於概念或於感覺都更爲純粹。就是在感覺方面，例如嗅覺和聽覺，也是在這個時候最爲銳敏。所以好的音樂須臥而聽之。李笠翁於他所著的『楊柳』篇中說：人們須在清晨未起身時，臥聽鳥的叫聲。我們在清晨蘇醒後，睡在床上聽百鳥的鳴聲，這其實是何等美麗的境界啊！百鳥的鳴聲就是在城市中也大都可以聽到，不過我敢說能夠覺到的人很少罷了。以下所述，即某天清晨我在上海所聽到的而記下來的：

這天，我在一宵好夢之後，於五點鐘時蘇醒，即聽到一陣極爲悅耳的聲音。最初所聽見的是高低不一的廠家叫笛聲。稍停是一陣遠遠的馬蹄的的聲，大概是幾個騎馬的印度巡捕在愚園路上經過。在寂靜之中，我所享受之美的愉快更勝於勃拉門的交響曲。又過一息，即來了一陣細碎鳥鳴聲。可惜我對鳥類不很研究，所以不知道叫的是什麼鳥，但我的享受則相同。

同時，自然還有別的聲音。有幾個外國青年，大概是在外面狂歡了一宵，這時回家敲後門。一個清道

夫在打掃隔壁的弄堂，掃帚的雪刷聲音清晰可聞。忽然之間，大概是一隻野鴨在天空一聲長喚，悠揚不絕。六點廿五分左右，我聽見滬杭甬火車隆隆之聲自遠而來，到板司非而路車站停止。隔壁房中有一兩個小孩的啼叫聲。此後各處漸有人聲，一刻增多一刻，因而知道各處已在那裏漸漸上市了。我自己的屋中，僕人也一一起身，即聽見開窗和鐵鉤插上去的聲音，輕輕的咳嗽聲，輕輕的足聲，杯盤碗盞聲。忽然又有一個小孩呼媽媽聲。

這些就是那天早晨我在上海所聽到的音樂會之奏曲。

那年的春天，我所最愛聽的就是鸚鵡的鳴聲。牠們在互相叫喚之中，共有四個音階（即 do mi re ti）其中的 do 延長約三拍，在第三拍的中間突然中斷，接上一個低的 re 音。這種鳴聲，我在南方的山中時常聽到。最有趣的是，每天清晨一隻雄鳥必在我的寓所附近的樹上叫起來，隨後雌鳥即在離開約百碼以外之處以鳴聲相答。牠們的鳴聲的快慢有時也若有參次，似乎是因於心境的變動。有時則末一短音不叫出來。那地方各種鳥鳴聲種種不一，但鸚鵡的鳴聲最足動人。各鳥鳴聲悅耳異常，除將音樂比擬之外，實不能用字句形容。據我所能辨別者，其中有百靈鳥，喜雀，啄木鳥，和鴿子。每天早晨，老鴉的叫聲最遲，其理由大概是如李笠翁所說，因為別種鳥類多畏懼人類的獵鎗和兒童的石子，所以牠們必在清早人類尚未起身之前，即出來奏牠們的音樂，以免被人類所打斷，而老鴉則並不畏懼，所以牠們起身較遲。

第二節 坐在椅中

我向來以喜歡躺在椅中出名，所以我將要寫一段坐椅法的哲學。朋友之中，喜歡躺在椅中者不止我一個，但不知如何單是我出名，至少在中國文藝界中是如此。我認爲在這現代的世界中，我並不是唯一的好躺椅中者，而人之說我者，也有些言過其實。這件事的經過是如此的：某年我發刊了一本論語雜誌。其中，我頗力辯所謂吸煙之害並無其事。雜誌當中雖沒有刊載捲煙廣告，但文字中很多稱讚尼古丁的美德的話，因此便傳了開去，說我一天到晚不做事情，祇是躺在椅中吸雪茄煙。我雖屢次否認，並極力聲明我實是中國最勤於做事者之一，但傳說之詞依然風行一時，甚至竟成爲我是被人憎惡的有閒智識階級之一的證據。兩年之後，又因我刊行了一種注重通俗文字的雜誌，於是更坐實我是一個懶鬼。當時我因看不慣流行文章的體裁之過於遲鈍，不忠實，和虛誕，認爲還是舊式私塾命十二三歲的孩子做『救國』和『恒心之德』等類題目的文章之遺毒，故而以爲必須提倡一種坦白通俗的文體，方能解放中國文章，使之脫去陳腐之桎梏。但我於不經意之間，將通俗文體寫作瀟灑文體，於是共產主義派就拿這個作爲攻擊我的目標，因而我便被認爲是中國懶惰作家中最懶惰者之一，『在這國難時期中，更爲殺不可赦。』

我承認時常躺在朋友家客室裏的椅中，但別人何嘗不如此。如若沙發椅不是爲了躺臥而設，則何必

有沙發椅如，若二十世紀的男女都必須正襟危坐，則現代的客室中何必擺着那種沙發椅，而我們極應該去坐在挺硬的紅木椅子上，身量較矮的婦女，並且須兩腳懸空的掛着。

其實躺在椅中這件事也有一種哲學。古人和今人的坐法之不同，其起因即在於對恭敬之注重與否。古人之坐，以態度恭敬為主，今人則以舒服為主。兩者之間有一種哲理上的衝突。因為依照古人的見解（五十年前尚是如此）舒服即罪惡，就於舒服即趨於失敬。這一點，赫胥黎在他討論『舒服』那篇文章裏已講得很明白。赫氏所說，西方的封建社會阻止了躺椅的產生，直到近時這句話，和中國的情形正完全相同。今日凡自認是在朋友之列者，坐在他的房中時，儘可把兩足高高的擱在他書桌上，而不必有所顧忌。這是熱不拘禮，而並不是失敬。不過這種行為，如做在老輩面前，則當然是要被斥為不當的。

道德和建築與室內陳設之間，有一種我們尋常所意料不到的密切關係。赫胥黎指出西方女人因為怕看見自己的肉體，所以不常洗澡，因而使現代式的白磁深盆之發明遲延了數百年之久。當我們認識儒教的公私行為都以恭敬為主時，我們就了了舊式的中國木器為什麼製成那種樣子。我們在紅木椅子上，祇有挺起背脊筆直地坐着之一法，就因為這是社會所公認為唯一合式之坐法。中國皇帝的寶座，坐時並不能舒服。如叫我去坐，即五分鐘也是不願意的。英王的寶座也是如此。克利奧派得拉出外之時，每是斜躺在睡椅上，令人抬着行走。她敢如此者，就因為她沒有受過孔子的教訓。這種樣子如被孔子看見，那是當

然也要像他對原壤，夷俟一般「以杖叩其脛」了。在儒家的社會中，不論男女都應該恭身正容，至少在正式場合中應該如此。在這種時節，如有人將腿脚略為翹起，便立刻會被人視作村野失禮。事實上，最恭敬的姿勢例如在謁見長官時，坐的時節應斜簽着身子，將臀部擱在椅子的邊沿上，方算恭敬知禮。儒家古訓和中國建築之間也有密切的關係，但這裏姑不討論下去。

我們應該感謝十八世紀末葉和十九世紀初葉的浪漫派運動，它打破了古禮的傳統思想，方使舒服這件事不再被人認為罪惡。另一方面，除了浪漫運動之外，又因對於人類心理有了進一步的認識，於是對於人生也產生了一種較為真切的態度。這種態度之改變，使人們對戲劇不再視為淫猥，對莎士比亞不再視同化外。也使女人的浴衣，清潔的澡盆，舒服的躺椅和睡椅，得以出現。並也使生活和文章有了一種較為真切，較為親熱的體裁。在這種意義上，我的喜歡躺在椅中的習慣，和我的擬想將一種親熱自由瀟灑的文體導入中國雜誌界中的企圖之間，確有一種聯繫存在着。

如若我們承認舒服並不是一種罪惡，則我們也須承認我們在友家的客室中越以最舒服的姿勢坐在躺椅上，越是在對於這個朋友表示最大的恭敬。簡括的說，客人能自己找尋舒服，實是在招待上協助主人，使他減少煩慮。試看多少做主人者每為能否使客人舒服自在而就憂啊！所以我坐時，每每將一隻脚高擱在茶桌或就近的傢具上面，以協助做主人者。因而使其餘的客人也可以趁此拋棄他們的假裝出來的

拿勝態度。

關於坐臥器具的舒服比較，我已發明了一個公式。這公式可以用簡單的字句表達如下：椅子越低，坐時越加舒服。有許多人坐在友家的一種椅中覺得異常舒適者，即因了這個理由。當我尚未發明這個公式以前，我每以為室內裝潢家對於一張椅子之如何可以使坐者得到最高度的舒適，其高度闊度和斜度之間大概必有一種數學的公式。但自從我的公式發明之後，我即知道這事其實比較簡單。我們如將中國紅木椅子的腳鋸去數寸，坐時即立刻可以較為舒服。如再鋸去一些，則必更為舒服。這種情形的合理結論，然是：最舒服的姿勢就是平躺在床上。這豈不簡單嗎？

從這個基本原則，我們即能演繹出一個附則，即我們倘因坐在一隻太高而又不便將腳鋸去的椅子上而覺得不大舒服時，我們祇須在椅子的前面找一個擱腳的地方，以減少我們的腰部平線和着腳處的距離，這也即等於減低椅子的高度。我所最常利用的一個極普通方法就是將寫字檯的屜斗拉一隻出來擱腳。但這條附則應該怎樣聰明地實施，則須視各人的常識了。

別人說我一天之中倒有十六個小時的醒着時間是躺在椅中的。爲了化解這個誤會起見，我當說明我也能在寫字檯或打字機前很耐心地坐上三個小時。我所要使人明白者是：鬆弛我們的肌肉，不一定要一件罪惡。但我並沒有說我們可以一天到晚鬆弛我們的肌肉，或如此辦法是最合衛生的姿勢。我的原意

並不如此。人類的的生活終久須由工作和游息循環爲用，即緊張和鬆弛相替爲用。男人的腦力和工作能力也如女人的身體一般，每月有一種循環式的變遷。威廉詹姆士說，腳踏車的練子如若綁得太緊，即有礙於轉動的順利。人類的心力也正相同。無論什麼事情終久是個習慣問題，人體內具有一種調節的無窮能力。日本人慣於盤腿坐在地上，我頗疑心如叫他們改坐椅上，他們即易於犯腳抽筋的毛病。我們祇有藉着將工作時間中完全挺直姿勢和工作完畢後躺在睡椅中的舒服姿勢循環變換，方能成就生活之最高智慧。

至於婦女方面，你坐着的時候如若眼前沒有擱腳的地方，則可把兩腿蜷擱在睡椅之上。你應知道這是一個最惹人愛的姿勢。

第三節 談話

『與君一夕話，勝讀十年書。』這是一位中國學者和他一個朋友談了一次話以後的一句讚語。這句話中含有不少真理。『一夕話』現在已成爲一種口頭語，以代表和朋友所作的一次愉快談話，不論是已過的或期望的。中國有兩三種著作，其書名即『一夕談』或『山中一夕談』。書的性質和英文的『週末閒談』相類。這種和朋友的一夕快談，是人生難得遇到的。因爲正如李笠翁所說，凡是真正的智人都抽於

言談而善談者則又罕是智人。所以在高山的寺院中忽然發現了一位深解人生的高士，而同時又是善談者，則其愉快自不亞於一位天文家的發現一顆新行星，或一位生物學家的發現一種新植物了。

現在有許多人都以為圍爐聚談或坐榻聚談那種談話藝術，已因今日專業生活的動率而喪失掉。我以為動率對於這事確也有些關係。不過談話藝術之毀滅，實開端於家庭之改為沒有火爐的公寓，而由汽車之影響完成這樁毀滅工作。這動率是完全不合的，因為談天這樁事祇在一羣富有閒適精神的人當中寫寫意，心平氣和，幽默自然的時候方能辦得到。因為『說話』和『談天』之間顯然有個分別，這兩個中國名詞已表示得很明白。在談天的時候所說的話，天南地北，較為瑣屑，態度較為閒適，而沒有辦公事時那種像煞有介事的情形。公事信和朋友之間通問信的當中也有着相類的區別。我們可以和任何人說話或談公事，但不是和任何人可以作一夕之談。所以我們如若得到一個能真正談天的朋友，則其愉快實不下於讀一本名著，再加上親身朵聽見他的語音，親眼看見他的動作之樂趣。這種快樂的談天，我們有時得之於老友的重逢，或迴溯當年的談話中，有時則在夜晚間火車的吸烟室中，或旅行時的旅舍中。所談的話，狐鬼神怪，獨裁，賣國，無所不及，談言微中，料及未來，也是常事。這種談天，過後可以使我們長在心頭，一世不忘。

當然，夜間是最宜於談天的時候。因為白天的談天總好似缺乏夜間那種魔力。至於談天的地點，則我

以爲毫無關係，在十八世紀式的「沙龍」（即書室）中可以談關於文學或哲學的閒天，但在農家木桶的旁邊也何嘗不可以談。或在風雨之夕的航船中，對河船上的燈光微映水波，而臥聽船夫閒談當地的一個女子怎樣被選去做皇后娘娘的故事。這類談天之所以悅人者，實在於所得的樂趣視地點時間和談者而各不相同。我們所以能牢記不忘者，有時因爲談天的時候是正在桂子飄香，秋月懸空的佳景下；有時因爲是正在風雨之夕，一爐柴火之前；有時因爲是正坐在一個高亭之上，遠眺河中船隻往來，而當中有一隻船忽因潮流過激而側翻的時候，或是在清晨坐在車站待車室中的時候。這種眼前之景常和所談的天聯繫一起，因而使我們永不能忘。如若在室內的話談者或是兩三人或是六七人，老陳微醉，老秦有些傷風鼻塞，都可以使這夕的談天增添趣味。人生是限制於月不常圓，花不常好，良朋不能常聚之中的，所以我們作這類簡單的樂，我想不至於爲造物所忌吧？

依常例而言，好的談天等於一篇好的通俗文章。兩者之間的體裁和資料都相彷彿。如狐狸精，蠅蠅，英國人的古怪脾氣，東西兩方文化的異點，塞納河旁的書攤，成衣舖中的色迷學徒，各國元首政治家 and 軍人的軼事，儲藏佛手的方法等等，都是極好極相宜的談天資料。它之所以類似文章，即在體裁之通俗。所談的題目儘可以嚴肅重大如本國情形之慘苦混亂，或瘋狂的政治概念潮流之下文明之沒落，剝奪人民的自由，人類的尊嚴，甚至剝奪人類快樂的終點，或關涉真理和公平的大問題等等，均無不可。不過意見之發表

總是出之以一種偶然的，閒適的，和親切的態度。因為在文明的當中，不論我們對強奪我們的自由者怎樣
的憤恨，我們至多祇許用我們的舌頭和筆尖，以輕描淡寫的字句來表示我們的感想。至於充量發揮真情
感的激烈言論，自祇可以在少數幾個知己朋友之間，私下發洩一下子。所以要作一次真正的談天，其必要
條件是一間關上門的屋子，幾個知己的朋友，旁邊沒有我們所不願意看見的人，那時，我們方能悠閒地發
表我們的意見。

這種真正的談天之有異於政治上的交換意見，其對比情形正如一篇優美通俗的文章之有異於政
治家的宣言。這類政治家的宣言中雖表顯着較為高尚的情感，如對於民主制度之意見，服務的願望，窮
人的福利問題，精忠報國，崇高的理想主義，酷愛和平，保證維持國交，決不貪圖權位金錢或名譽等動人
聽聞的說話，但其中終免不了帶着些令人遠而避之的氣息，正如我們之畏避一個打扮過份，胭脂粉搽得
太濃的妖嬈女人一般。反之，我們在聽到一次真正有趣的談天，或讀到一篇優美的通俗文章時，我們便如
面對着一個在河邊洗滌衣服的姣豔少女，穿着極淡雅的布衣服，頭髮或者有一縷拖在前面，身上的鈕子
或者有一粒未曾鈕上，其天真爛漫的姿態自然令人見而生愛。這也就是西方女人特意穿着便服所要想
摹仿的動人姿態。凡屬有趣的談天和優美的文章，都必然具有這種天然的動人之處。

所以談天的適當方式應是親密的，毫無顧忌的。在座的人談到出神時，都已忘却身處何地，也不再想

到身上穿的是什麼衣服，談言吐語，一舉一動都是任性爲之。而所談者也是忽而東，忽而西，想着便說，並無一定的題目。我們祇有在知己朋友相遇，肯互相傾吐肺腑時，方能作真正的談天。而談時各人也是任性坐臥，毫無拘束的，個將兩脚高高的擱在棹上，一個坐在窗檻之上，一個坐在地板上，將睡椅上的墊子搬下來當褥子用。因爲我們必須在手足都安放在極舒服的地位，全部身體感受舒適時，我們的心地方能安閒舒適，此即前人所謂：

眼前一笑皆知已，

座上全無礙目人。

這些都是真正的談天之必要條件。我們談時不擇題目，想到便談，天南地北，愈去愈遠，既無秩序，也無定法，隨意所之。所以談到興盡之時，也就歡然而散。

這就是談天和空閒的聯繫關係，也就是談天和散文之勃興的聯繫關係。因爲我相信一個國家的真正優美散文是必須在談天一道已經發展到成爲一項藝術的地步方能產生。這個情形在中國和希臘散文之發展中最爲顯明。我以爲孔子之後的數百年中，思想之活動因而產生所謂「九家」的學說，其起源即因於當時有一羣的學者，平生惟以說話爲事，所以即發展了一種文化的背景。這種發展，除此之外，實說

不出其他的理由。當時列國有五位豪富的公子，他們都以慷慨好客快義著名一時。每人的家中都聚着食客數千人，例如齊國的孟嘗君，他家中就終年養着珠履之客三千人。其人數既然如此的衆多，則當時的你談我說，議論紛紛的情形，也就可想而知了。這類人的說話，在傳於後世的列子，淮南子，戰國策，和呂氏春秋諸書中，我們得以得其大概。呂氏春秋據說實是他的門下一個名叫呂不韋的所著，而不過用他的名義。（這和英國十六世紀與十七世紀時代的作家著了書用贊助他的人之名義發表情形相類）這部書中已經發展了一種善處人生的概念，大意是不善處人生，不如不生活。此外還有一羣長於說辭的縱橫家，列國君王常利用他們到鄰國去下說辭，或去挽回一次危局，或去勸說退兵解圍，或去說合聯盟。而他們也大都能成功而返。這羣縱橫家或學者，都是長於口才，善於譬喻。他們的言論記載於戰國策者很多。從這種自由而智巧的言論中即產生了幾位大哲學家，如以『爲我主義』著名之楊朱，以『現實主義』著名之韓非子（他和瑪基維里相似但較爲溫和）和以敏捷辯論著名的大外交家晏子。這些都可以證實我的假說。

紀元前的第三世紀末葉，楚國李園把他的才貌雙全的妹妹獻給楚相春申君。由於這樁事就可以看到當時社會生活很爲文明的情形。後來春申君又將這女子獻與楚王，以致楚國漸漸衰弱，被秦始皇所滅。

昔者楚考烈王相春申君吏李園。園女弟女環謂園曰：『我聞王老无嗣，可見我與春申君，我欲假於春申君，我得見春申君，徑得見王矣！』園曰：『春申君貴人也。千里之佐，吾何敢託言？』李環曰：『即

元不我，汝求調於春申君才人，告遠道客，請歸待之。彼必問汝，汝家何遠道客者。因對曰：「園有女弟，魯相聞之，使使者來求之園。」才人使告園者。彼必問汝，「女弟何能？」對曰：「鼓琴讀書通一經，故彼必見我。」

園曰：「諾。」明日辭春申君，「才人有遠道客，請歸待之。」春申君果問：「汝家等遠道客？」對曰：「園有女弟，魯相聞之，使使者求之。」春申君曰：「何能？」對曰：「能鼓琴讀書通一經。」春申君曰：「可得見乎？明日使待於離亭。」園曰：「諾。」既歸告女環，曰：「吾辭於春申君，許我明日夕待於離亭。」女環曰：「園宜先供待之。」

春申君到，馳人呼女環，女環至，大縱酒。女環鼓琴，曲未終，春申君大悅，留宿……

這就是當時受過教育的女子和閒適的文士之社會的背景，因而使中國的散文也有了它第一次的重要發展。當時有善說辭，通文才，嫻於音樂的女子，使男女共處的社會中有着社交的美術的和文學的動機交織之點綴。這社會的性質和氣象當然是貴族化的，因為相國是常人很難於見到的貴官，但他在知道一個女子嫻於音樂擅長文才時，他便也渴於一見了。這就是古代中國文人和哲學家所度的閒適生活，而當時的一切著作，也不過是他們彼此之間談話的產物而已。

只有在有閒的社會中，談話藝術方能產生，這是很顯明的。也只有從談話藝術中，優美通俗的文章方

能產生，這是同樣顯明的。一般的說起來，談話藝術和寫優美通俗文章之藝術在人類文明進步史中產生的時間比較很遲。因為人類之靈心必須先經過一種銳敏微妙技巧之發展，方能達此地步。而要發展這些，則又非生活有閒不可。我很明白現在從共產黨的觀點講起來，享受空閒，或屬於可恨的有閒階級，即等於反革命。但我深信真正的共產主義和社會主義其目的也在使人民應有享受空閒之可能，或空閒的享受應成爲普遍的。所以，享受空閒不能算是罪惡，何況文化本身的進步，實是有賴於空閒之合理的利用，而談話則不過是其中的方式之一罷了。一天忙到晚的生意人，吃了晚飯就睡覺，鼾聲如牛者，是決不能有所助於文化的。

一個人的空閒，有時是環境所迫成，而不是自找的。許多文學傑作都是在環境所迫的空閒中所著成。因此我們如遇到一個極有希望的文學天才，而看見他虛糜時間於社交或寫作流行的政治論文時，對待他的最好方法是將他關進監獄去。因為我們須記得周易，一部討論人生變遷的哲學巨著，即是周文王被囚在羑里時所著成。而中國的歷史傑作史記一書，也是司馬遷被囚在獄中所寫成的。古代許多著名的作家大都爲了宦途不遂，屈在下僚，或傷心國是，於是轉變生活而產生了他們的文學或藝術傑作。元朝何以產生這許多名畫家和詞曲家，清初何以能產生名畫家石濤和八大山人，即由於這個理由。激於恥爲夷狄之民的愛國思想，使他致一生心力於藝術和學問。石濤實是中國最偉大的畫家之一，但因清朝皇帝對於

這班心不巨服的藝術家有意埋沒，所以他的名不甚著，西方人知道的很少。此外還有很多應試不中名落孫山者，也發憤而致力於創作，例如施耐庵之著水滸傳和蒲榴仙之著聊齋之類。

水滸傳的序文中，有一段形容朋友談天之樂的絕妙文字：

吾友畢來，當得十有六人，而畢來之日爲少。非甚風雨而盡不來之日亦少。大率日以六七人來爲常矣。吾友來，亦不便飲酒，欲飲則飲，欲止則止，各隨其心，不以酒爲樂。以談爲樂也。吾友談不及朝庭，非但安份，亦以路遙傳聞爲多，傳聞之言無實，無實即唐喪唾津矣。亦不及人過失者，天下之人本無過失，不應吾詆誣之也。所發之言不求驚，人亦不驚。未嘗不欲入解，而人卒亦不能解者，事在性情之際，世人多忙，未會常聞也。

水滸傳即在如此的境地和情感中產生的，而所以能產生者，即因他懂得享受空閒。

希臘的散文早年也是在同一樣的空閒社會背景中所產生。希臘思想之清明，和散文體裁之簡潔，顯係談閒天藝術之所造成。柏拉圖以『會話』爲其書名，即能證明此點。在『宴會』一篇中，我們看見一羣希臘文士斜躺在地上，在美酒鮮菓和美少年的氣氛中喜笑談天。因爲這種人已養成了談天之藝術，所以他們的思想能如此清朗，文體如此簡潔。和現代文學作家的誇大迂腐恰成一種對比。這種希臘人顯然已學會了用輕描淡寫的態度，去應付哲學問題。希臘哲學家之勤人的閒談氣象，好談天的欲望，對旁聽有趣味

的談天之重視，和對談天的適當環境之選擇，都在『斐特羅斯』一篇的序文中，描寫得很分明。

柏拉圖在他的『共和國』一篇中，他並不像現代作家般用『人類文明從它的發展之各個連續梯階觀察起來，乃是一種從多種生殖，變化為純一生殖之動力的運動』或諸如此類，令人難解的話頭開場，而祇說：『昨天我和亞里斯多的兒子格勞可到比里阿斯去拜女神，同時想去看看他們將怎樣慶祝這個節日，因為這總是第一次舉行。』早年中國哲學家的氣象，即思想最活潑最有力時代的氣象也可以從希臘人的畫像中看得到。在這種畫像中幾個希臘人偶然齊集在一起，如『宴會』一篇中所描寫者，討論一個偉大的悲劇作家是否同時必也是一個偉大的喜劇作家，集會的氣氛中，交織着嚴肅輕快和善意的敏捷應對。旁人嘲弄蘇格拉底的酒量，但他仍是旁若無人地坐在那裏，欲飲即斟酒而飲，欲止即止。他口若懸河地談了一整夜，直談到除了阿里斯忒芬尼和雷迦松之外，其餘的聽者都已沉沉睡去。後來連那二人也倦極睡去，祇剩下他自己一人，他方起身離開筵席，走到教授室去洗了一個澡，於是即又精神煥發了。希臘的哲學即是在這種善意的談論之氣氛中所產生的。

毫無疑義的，我們在高尚的談天時，須有幾個女子夾雜在座中，以便這談天可以具有其必不可少的輕情性。談天如缺乏輕情性和愉快性，即變為沉悶乏味，而哲學本身就變為缺乏理智，和人生相隔離了。不論在那一個國家，不論在那一個時代，凡是具有注意於了解生活藝術的文化者，同時都一致發展歡迎

女子加入以爲點綴的習尚，亞典在派里克列斯的時代即是如此，十八世紀法國沙龍時代也是如此。就是在中國，男女之間雖禁止交際，但是歷代文士都渴欲女子加入他們的談天。在晉宋明三朝之中，當清談藝術最爲流行的時候，都有許多才女如謝道韞、朝雲、柳如是等攙雜於中間。因爲中國人雖對於自己的老妻力主賢德，迴避男子，但自己則免不了極想和有才的女子爲友。因此中國的文學史中，差不多隨時能發現才女名妓的蹤跡。男子談天之時，渴望女子加入以調劑精神，乃是一種普遍的願望。我會遇到過幾位德國女子，她們能從下午五點鐘直談到晚間十一點鐘。我會碰到過幾位英美女子，她們的熟習經濟學使我不勝驚異。因爲這種學問是我所不敢研究，而自認無望的。無論如何，即使一時沒有能和我對於卡爾馬克斯和恩格爾學說作辯論的女子，但談天之時，如若座中雜坐幾位善於聽人談論，心地玲瓏的女子，實可以在座者格外精神興奮。我覺得坐中對玲瓏的女子，實勝於和一個滿臉笨相的人談天。

第四節 茶和交友

我以爲從人類文化和快樂的觀點論起來，人類歷史中的傑出新發明，其能直接有力的有助於我們的享受空閒、友誼、社交和談天者，莫過於吸煙、飲酒、飲茶的發明。這三件事有幾樣共同的特質：第一，它們有助於我們的社交；第二，這幾件東西不至於一吃就飽，可以在吃飯的中間隨時吸飲；第三，都是可以藉嗅覺

去享受的東西。它們對於文化的影響極大，所以餐車之外另有吸煙車，飯店之外另有酒店和茶館，至少在中國和英國，飲茶已經成爲社交上一種不可少的制度。

煙酒的適當享受。祇能在空閒、友誼、和樂於招待之中發展出來。因爲祇有富於交友情心、擇友極慎、天然喜愛閒適生活的人士，方有圓滿享受煙酒茶的機會。如將樂於招待心除去，這三種東西便成爲毫無意義。

所以氣氛是重要的東西。我們必須先對文士的書室之佈置和它的一般的環境有了相當的認識，方能了解他怎生在享受生活。第一，他們必須有共同享受這種生活的朋友，不同的享受須有不同的朋友。和一個勤學而含愁思的朋友共去騎馬，即屬引非其類，正如和一個不懂音樂的人去欣賞一次音樂表演一般。因此某中國作家會說過：賞花須結豪友，觀妓須結淡友，登山須結逸友，汎舟須結曠友，對月須結冷友，待雪須結艷友，捉酒須結韻友。

他對各種享受已選定了不同的適當游伴之後，再須去找尋適當的環境。所住的房屋，佈置不必一定講究，地點也不限於風景幽美的鄉間，不必一定須一片稻田方足供他的散步，也不必一定有曲折的小溪以供他在溪邊的樹下小憩。中國一位作家所說，一個人可以「築室數楹，編椽爲籬，結茅爲亭。以三畝蔭竹，樹栽花果，二畝種蔬菜。四壁清曠，空豁所有。蓄山童灌園雜草，置二三胡床着亭下。挾書劍，伴孤寂，攜琴奕，以

遲良友。」

到處充滿着親熱的空氣。「吾齋之中，不尚虛禮。凡入此齋，均爲知己。隨分款留，忘形笑語。不啻是非，不修榮利。閒談古今，靜玩山水。清茶好酒，以適幽趣。臭味之交，如斯而已。」

在這種同類相引的氣氛中，我們方能滿足色香聲的享受，吸烟飲酒也在這個時候最爲相宜。我們的全身便於這時變成一種盛受器械，能充分去享受大自然和文化所供給我們的色聲香味。我們好像已變爲一具優美的梵啞林，正將由一位大音樂家來拉奏名曲了。

一個人在這種神清氣爽，心氣平靜，知己滿前的境地中，方真能領略到茶的滋味。因爲茶須靜品，而酒則須熱鬧。茶之爲物，性能引導我們進入一個默想人生的世界。飲茶之時而有兒童在旁哭鬧，或粗獷婦人在旁大聲說話，或自命通人者在旁高談闊論，即十分敗興，也正如在雨天或陰天去採茶一般的糟糕。

因此，茶是凡間純潔的象徵，在採製烹煮的手續中，都須十分清潔。採摘烘焙，烹煮取飲之時，手上或杯壺中略有油膩不潔，便會使它喪失其美味。所以也祇有在眼前和心中毫無富麗繁華的景象和念頭時，方能真正的享受它。和妓女作樂時，當然用酒而不用茶。但一個妓女如有了品茶的資格，則她便可以躋於詩人文士所歡迎的妙人兒之列了。蘇東坡曾以美女喻茶，但後來，另一個持論家，煮泉小品的作者田藝衡即補充說：「如果定要把茶去比擬女人，則惟有陶姑仙子可作比擬。至於『必若桃臉柳腰，宜豎屏之銷金棧中，

無俗我泉石。」又說：「啜茶忘喧，謂非膏粱執綺可語。」

據茶錄所說，「其旨歸於色香味，其道歸於精燥潔。」所以如果要體味這些質素，靜默是一個必要的條件；也只有「以一個冷靜的頭腦去看忙亂的世界」的人，才能够體味出這些質素。自從宋代以來，一般喝茶的鑑賞家認爲一杯淡茶才是最好的東西，當一個人專心思想的時候，或是在鄰居嘈雜，僕人爭吵的時候，或是由面貌醜陋的女僕侍候的時候，常會很容易地忽略了淡茶的美妙氣味。同時，喝茶的友伴也不可多。「因爲飲茶以客少爲貴。客衆則喧，喧則雅趣乏矣。獨啜曰幽；二客曰勝；三四曰趣；五六曰汎；七八曰施。」
茶疏的作者說：「若巨器屢巡，滿中瀉飲，待停少溫，或求濃苦，何異農匠作勞，但需涓滴，何論品賞？何知風味乎？」

因爲這個理由，因爲要顧到煮時的合度和潔淨，有茶癖的中國文士都主張烹茶須自己動手。如嫌不便，可用兩個小僮爲助。烹茶須用小爐，烹煮的地點須遠離廚房，而近在飲處。茶僮須受過訓練，當主人的面前烹煮。一切手續都須十分潔淨，茶杯須每晨洗滌，但不可用布揩擦。僮兒的兩手須常洗，指甲中的污膩須剔乾淨。「三人以上，止蒸一爐，如五六人，便當兩鼎，爐用一童，湯方調適，若令兼作，恐有參差。」

真正賞鑒家常以親自烹茶爲一種殊樂。中國的烹茶飲茶方法不像日本那麼變成過於嚴肅講規則，而仍屬一種富有樂趣而又高尚重要的事情。實在說起來，烹茶之樂和飲茶之樂各居其半，正如吃西瓜子，

用牙齒咬開瓜子壳之樂和吃瓜子肉之樂實各居其半。

茶爐大都曾在窗前，用硬炭生火。主人很鄭重地煽着爐火，注視着水壺中的熱氣。他用一個茶盤，很整齊地裝着一個小泥茶壺和四個比咖啡杯小一些的茶杯。再將貯茶葉的錫罐安放在茶盤的旁邊，隨口和來客談着天，但並不要忘了手中所應做的事。他時時顧看爐火，等到水壺中漸發沸聲後，他就立在爐前不再離開，更加用力的煽火，還不時要揭開壺蓋望一望。那時壺底已有小泡，名爲「魚眼」或「蟹沫」，這就是「初滾」。他重新蓋上壺蓋，再煽上幾扇，壺中的沸聲漸大，水面也漸起泡，這名爲「二滾」。這時已有熱汽從壺口噴出來，主人也就格外注意。到將屆「三滾」，壺水已經沸透之時，他就提起水壺，將小泥壺裏外一澆，趕緊將茶葉加入泥壺，泡出茶來。這種茶如福建人所飲的「鐵觀音」，大都泡得很濃。小泥壺中祇可容水四小杯，茶葉占去其三分之一的容隙。因爲茶葉加得很多，所以一泡之後即可倒出來喝了。這一道茶已將壺水用盡，於是再灌入涼水，放到爐上去煮以供第二泡之用。嚴格的說起來，茶在第二泡時爲最妙。第一泡譬如一個十二三歲的幼女，第二泡爲年齡恰當的十六女郎，而第三泡則已是少婦了。照理論上說起來，賞鑒家認第三泡的茶爲不可復飲，但實際上，則享受這個「少婦」的人仍很多。

以上所說是我本鄉中一種泡茶方法的實際素描。這個藝術是中國的北方人所不曉的。在中國一般的人家中，所用的茶壺大都較大。至於一杯茶，最好的顏色是清中帶微黃，而不是英國茶那樣的深紅色。

我們所描寫的當然是指賞鑒家的飲茶，而不是像店舖中的以茶奉客。這種雅舉不是普通人所能辦到，也不是人來人往，論碗解渴的地方所能辦到。茶疏的作者許次紆說得好：「賓朋雜沓，止堪交鐘觥籌；乍會泛交，僅須常品酬酢。惟素心同調，彼此暢適，清言雄辯，脫略形骸，始可呼童篝火，吸水點湯，量客多少，爲復之煩簡。」而茶解作者所說的就是此種情景：「山堂夜坐，汲泉煮茗。至水火相戰，如聽松濤。傾瀉入杯，雲光灑激。此時幽趣，故難與俗人言矣。」

凡真正愛茶者，單是搖摩茶具，已經自有其樂趣。蔡襄年老時已不能飲茶，但他每天必烹茶以自娛，即其一例。又有一個文士名叫周文甫，他每天自早至晚，必在規定的時刻自烹自飲六次。他極其喜愛他的茶壺，死時甚至以壺爲殉。

因此茶之享受，其技術包括下列各節：第一，茶味嬌嫩，茶易敗壞，所以整治之時，須十分清潔，須遠離酒類香類一切有強味的物事，和身帶這類氣息的人；第二，茶葉須貯藏於冷燥之處，在潮濕的季節中，備用的茶葉須貯於小錫罐中，其餘則另貯大罐，封面藏好，不取用時不可開啓，如若發霉，即須在文火上微烘，一面用扇子輕輕揮扇，以免茶葉變黃或變色；第三，烹茶的藝術一半在於擇水，山泉爲上，河水次之，井水更次，水槽之水如來自堤堰，因爲本屬山泉，所以很可用得；第四，客不可多，且須文雅之人，方能賞鑒杯壺之美；第五，茶的正色是清中帶微黃，過濃的紅茶即不能不另加牛奶、檸檬、薄荷，或他物以調和其苦味；第六，好茶必有

回味：大概在飲茶半分鐘後，當其化學成分和津液發生作用時，即能覺到；第七，茶須現泡現飲，泡在壺中稍過候，即能失味；第八，泡茶必須用剛沸之水；第九，一切可以混雜真味的香料，須一概屏除，至多祇可略加些桂皮或荑荑花，以合有些所好者的口味而已；第十，茶味之最上者，應如嬰孩身上一般的帶着『奶花香』。

據『茶疏』之說，最宜於飲茶的時候和環境是這樣：

飲時：

心手閒適。披詠疲倦。意緒莽亂。聽歌拍曲。歌罷曲終。杜門避事。鼓琴看畫。
夜深共語。明牕淨几。佳客小姬。訪友初歸。風日晴和。輕陰微雨。小橋畫舫。
茂林修竹。荷亭避暑。小院焚香。酒闌人散。兒童齋館。清幽寺觀。名泉怪石。

宜輟：

作事。觀劇。發書柬。大雨雪。長筵大席。繙閱卷帙。人事忙迫。及與上宜飲時相反事。

不宜用：

惡水。敝器。銅匙。銅鉢。木桶。柴薪。麩炭。粗重。惡婢。不潔巾幌。各色果實香藥。

不宜近：

陰屋。窳房。市喧。小兒啼。野性人。童奴相鬧。酷熱齋舍。

第五節 淡巴菝和香

現在的世人，分爲吸煙者和不吸煙者兩類。吸煙者確然使不吸煙者略有些討厭，但這種取厭不過是屬於物質性質，而不吸煙者之取厭於吸煙者則是精神上的。不吸煙者之中，當然也有對吸煙者取不干涉態度的人，爲妻者之中，當然也有容許其丈夫在床上吸煙的人，這種夫妻，顯然是在婚姻上獲有圓滿結果的佳偶。但頗也有人以爲不吸煙者在道德上較爲高尚，以爲他們具有一種可以傲人的美德，而不知他們即已因此喪失了人類的最大樂趣之一。我很願意承認吸煙是道德上的一個弱點，但在另一方面，一個沒有道德弱點的人，也不是可以全然信任的。他慣於持嚴肅的態度，從不做錯誤的事情，他的習慣大概是有規則的，舉動較爲近於機械性，智能時常控制其心情。我很歡喜富於情理的人，也同樣憎嫌專講理智的人。因爲這個理由，我踏進人家的屋子，而找不到煙灰盤時，我心中便會驚慌，覺得不自在。這種屋子當中，往往過於清潔有秩序，椅墊從不隨意亂擺，其主人也必是極嚴肅毫無情感的人。這將使我也不能不正襟危坐，力持禮貌，因而失去了一切的舒適。

這種毫不錯誤，正直而無感情，毫無詩意的人們，從不會領略吸煙之道德上的和精神上的裨益。但是我們這批吸煙者，每被人從道德而不是藝術方面加以攻擊。所以，第一步我也須從道德方面加以辯護，而

以爲吸烟者的道德實在是在大體上較高於不吸者。口含烟斗者是最合我意的人，這種人都較爲和霽，較爲懇切，較爲坦白，又大都善於談天。我總覺得我和這般人必能彼此結交相親。我對珂克雷所說的話，極表同情。他說，烟斗從哲學家的口中引出智慧，也封閉愚拙者的口，使他緘默；它能產生一種沉思的，富有意義的，仁慈的，和無虛飾的談天風格。

吸烟者的手指當然較爲污穢，但只要他心有熱情，這又何妨。無論如何，沉思的，富有意義的，仁慈的，和無虛飾的談天風格，是罕遇之物。所以，須付一筆巨大的代價去享受它，也是值得的。最重要的一點是：口含烟斗的人都是快樂的，而快樂終是一切道德效能中之最大者。梅金 McKinley 說：『吸雪茄烟的人，從沒有自殺者。』更確鑿有據的事情是：吸板烟的人，從不會和自己的太太吵嘴。其理由很爲顯明，因爲口含烟斗的人，同時決不能高聲叫罵。我從來沒有見過如此的人。當一個人吸着板烟時，語音當然很低，一個吸烟的爲丈夫者遇到發怒時，他的辦法就是立刻點一枝捲烟或一斗板烟吸起來，顯出一些抑鬱的神氣。但這種神情不久即能消滅，因爲他的怒氣已有了發洩之處。即使他有意想把怒容維持下去，以表示他發怒的正當，或表示他的受了侮辱，但事實上他決不能持久。因爲烟斗中的烟味是如此的和潤悅性，以致他所貯着的怒氣，早已在無意之間，跟着「啵」一口噴出來的烟消逝了。所以聰明的爲妻者，當她看見丈夫快要發怒時，她應該趕緊拿烟斗塞在丈夫的口中，而說：『得了，不必再提。』這個方法萬試萬靈。爲妻者或許不能

平抑丈夫的發怒，但烟斗則是從不失敗的。

從一個吸煙者戒絕吸煙的短期中所經驗的忽忽若有所失的感覺，最足以顯出吸煙之藝術的和實際的價值。每個吸煙者一生之中，免不了在欠少思量時候忽有想和尼古丁女士脫離關係的嘗試。但經過一番和飄渺的良心責備爭鬥之後，他必又重新恢復他的理智。我有一次，也很欠思量的戒絕吸煙三星期。但後來終久爲良心所驅使而重新登上正常的途徑。從此我就立誓不再起叛逆之心，立誓在她的神座前做一個終身的敬信崇拜者，直到我年老無能，或許落入一個屬於節制會的太太之手，而失去了自主的權力時爲止。因爲到了這種老年無能時期，一個人對於自己的一切行動當然無須再負其責了。但只要我的自主力和道德觀念一日存在，則我必一日不作背叛的嘗試。這個有功效的新發明所供給之精神上的動力和道德上的安寧觀念是怎樣的偉大，我們如若拒絕它，則豈不是不可赦的不道德行爲嗎？因爲按照英國大生物化學家海爾盾 Haldane 的說法，吸煙是人類歷史中四大發明之一，曾於人類文化上遺留下一種很深的生物性影響。

在我這次做懦夫的三個星期中，我竟會故意拒絕一件我所明知具有巨大的升提靈魂力量的東西。其經過實是極爲可恥的。現在我已恢復了理智。在清明中回想這件事時，我正不解當時這種道德的不負責任行爲何以竟會維持到這般的長久。我在這三個痛苦的星期中，內心日夜的在交戰着。如要將這段經

過描寫出來，恐怕用三千句荷馬 Homer 體的詩，或一百五十頁小字的散文，尚且寫不盡哩。當時我的動機其實很爲可笑。我不解以宇宙中的人類而言，爲什麼不能吸烟？對這句問話，我現在實找不出答語。我猜想當一個人祇爲了求一些克服抵抗力的樂趣，藉此以消磨他的道德動力之暫時的剩餘，因而想做一種違反本性的舉動時，這種不合情理的宗旨或許就會在他的胸中產生。除了這個理由之外，我實在想不出我爲什麼會突然很愚蠢地決意戒烟。換句話說，當時我實在等於有許多人們之就於瑞典式體操——爲體操而體操，所費的力對於社會一無用處。我當時的舉動，實不過是如此的一種道德上的枉費力量罷了。

在最初的三天中，我當然覺得很無聊不自在。食道的上部尤其難受。爲了消除這種不自在起見，我特地吃些重味的薄荷橡皮糖，福建茶，和檸檬糖，居然在第三天即消滅了這種不快的感覺。但這不過是屬於身體方面的，所以尅服極其容易。而且照我事後想起來，實是這次爭鬥中最卑鄙的部份。倘然有人以爲這已經包括這種卑鄙戰爭的全局，則他簡直是在那裏胡說八道。他們忘却了吸烟是一種精神上的行爲。凡是對於吸烟之精神止的意義毫無了解之人，竟可不必來妄論這件事情。三天之後，我已踏進第二個梯階。真正的精神上的交戰也開始發生。我頓覺得眼前金星亂碰。由這次的經驗，我即發現世上實有兩種吸烟的人，而其中之一種實在不能算爲真正吸烟者。在這種人之中並沒有這第二個梯階。我因此方恍然知道爲什麼有許多人能毫不費力地戒除烟癖。他們之能屏除烟習如丟棄一隻用舊的牙刷一般的容易，即表

明他們其實尙沒有學會吸煙。有許多人還稱讚他們的意志力堅強，但其實則他們並不是真正的吸煙者，也從沒有學會吸煙。在這一種人，吸煙不過是一種身體上的行爲，如每天早晨的洗臉刷牙一般。——祇是一種身體的獸性的習慣，而並不具有靈魂上獲得滿足的質素。我很疑惑這種遷就事實的人們，是否能夠一天調和他們的靈魂，而達到大詩人雪萊 Shelley 或卓賓 Chopin 所描寫的境地。這種人於戒烟之時並不感覺到什麼不自在，他們或許覺得和自己那不進煙酒的太太共讀伊索寓言是更爲快樂一些的。

但在我們這種真正吸煙者，則另外有一個煙酒不入的太太或愛讀伊索寓言的丈夫所不能夢想其萬一的問題。在我們，不久就顯然知道這個舉動不但是委屈自己，而且實是毫無意義。見識和理智不久便會反抗而詰問：『一個人爲了那一種社會的，政治的，道德的，生理的，或經濟的理由，而須有意識地用他自己的意志力去阻抑自己之企求那種完備的精神安樂，那種深切富有幻想的認識，和充量反響的創造動力之境地？——這種境地是圓滿享受和已闢爐聚談，或閱讀一本古書時使心中發生真正熱情，或動筆著作時使文思佳句有節奏地泉湧出來所必需的境地。在這種時節，一個人天然覺得伸手去拿一枝煙是道德上最正當的舉動，而倘若去拿一塊橡皮糖塞在口中以爲替代便是一種罪惡。此處我當略舉一二個我所經驗的實例。

我的朋友某君從北平來探望我。我們闊別已經三年。當同在北平（原名北京）時，我們時常促膝而

坐，抽煙談天，消磨晚間的時光。所談者大都是政治，哲學，和現代藝術等題目。我們此次久別重逢，自然有少許甜蜜的回憶。於是我們又隨便談天，談談以前在北平時所知道的許多教授，詩人和畸人。每談到有趣味的話時，我心裏屢次想到伸手去拿捲煙，但剛站了起來，便又強自抑制地縮回坐下。我的朋友則邊吸邊談，十分怡然自得。我就告訴他，我已戒除煙癮，爲了自尊起見，實不願當着他的面前破戒。我嘴裏雖如此說，但心底裏實覺得很不自在，而實使我在知己相對應該兩情融洽，心意交流之時，很不應該地裝出冷淡富於理智的樣子。所以這次談天，大部份皆是我的朋友在說話，而我則好似只有半個在場。後來我的朋友告辭去了。我好似作了一次凶殘的爭鬥，雖藉着意旨力獲得了勝利，但我自己深知實是非常的不快樂。數日之後，這朋友在旅途之中寫了一封信給我說，我已不是從前那個富於熱情，狂放不羈的人。並說，或許因上海的環境不良，以致如此。那天晚上，我沒有抽煙這章過失，直到眼前，我尙不能寬恕自己。

又有一個晚上，某些智識界人士在某俱樂部裏邊集會。這種集會尋常也是狂抽煙捲的時候。晚飯吃畢後，照例由一個到會者讀一篇論文。這一晚的演講者是某君，講題是『宗教和革命』。議論透切，妙蹟環生。當中有一段說，馮玉祥已加入北方監理會，蔣介石已決計加入南方監理會，所以有人猜測吳佩孚大概不久便會加入西方監理會云云。各人聽到這裏時，煙捲抽得更利害，至於滿室煙霧騰騰，好似全部氣氛中也充滿了尖利狂放的思想。詩人某君正坐在筵之中央，煙氣從他的口裏一陣一陣噴出來，化成一個個的

圈兒，向上騰去，如同魚在水裏吐氣泡一般。——顯然已經沉於思想，十分快樂。當中只有我不抽煙，自覺好似一個被上帝所棄的罪人。我自己也已經覺得這件事情十分愚蠢，屢次思索我究竟爲了什麼理由而戒煙？但想來想去，終沒有想出所以然來。

自此之後，我的良心漸漸啃蝕我的靈魂。因爲我會自問，沒有想像的思想將成爲什麼東西？想像這東西那裏能夠附在不吸煙者的灰色的已經修剪的翅膀上而飛行。因此，某天的下午，我即去探望一位女友。我已預備在這天回頭。當時室中祇有我們主客兩人，顯然可以促膝而談。女主人手中正拿着一枝已燃着的煙捲，另一隻手則拿着一個捲煙罐，斜着身軀，以極嬌媚的態度向着我。我知道時機到了，所以我就伸手緩緩地向罐內取了一枝，自己明白這一個舉動已使我從一個道德的墮落之妄舉中脫身出來。

我回家之後，立刻叫小僮去買一聽裝整牌捲煙。我的寫字檯右邊有一條焦痕，那是因爲我習慣將香煙頭放在這個老地方而留下的痕跡。據我的計算，這焦痕大概須七八年的功夫方能燒穿這二寸厚的檯面。但爲了我這次戒煙的間斷，這焦痕竟許久沒有加添其深度。這是使我看了很負疚的。現在好了，我已照舊很快樂地把煙頭放在原處，而燒炙檯面的工作也能照常進行了。

中國文學中，提到淡巴菘的好處者很少，不像稱讚酒類那麼隨處可見。因爲吸煙之習是直到十六世紀，方始由葡萄牙手傳到中國的。我曾查遍這個時代以後的中國文學著作，但可稱爲有價值的讚美言

詞實是稀若麟毛。稱讚淡巴菘的抒情詩顯然須如牛津大學般地方的文人方能著得出來。但中國人對於嗅覺也極靈敏。他們的能領略茶酒食物之味即是一個證據。所以他們在淡巴菘未曾傳入中國之前，另已發展了一種焚香之藝術。中國文學中提到這件事時，都視之爲類於茶酒的雅物。遂在中國治權伸漲到印度支那的漢朝時代，由南方所進貢的香，即已爲宮中和貴人的家中所焚用。討論生活起居的書籍，其中必有一部份講到香之種類，質地和焚法。屠隆所著的『考槃餘事』一書中，有一段焚香之趣的描寫如下：

香之爲用，其利最溥。物外高隱，坐語道德，焚之可以清心悅神。四更殘月，興味蕭瑟，焚之可以暢懷舒嘯。晴窗塌帖，揮塵閒吟，溫燈夜讀，焚以遠辟睡魔。謂古伴月可也。紅袖在側，祕語談私，執手擁爐，焚以薰心熱意。謂古助情可也。坐雨閉窗，午睡初足，就案學書，啜茗味淡，一爐初熱，香藹靄，隨其所適，無施醒客，皓月清宵，冰絃曼指，長嘯空樓，蒼山極目，未殘爐熱，香霧隱隱縹緲。又可祛邪辟穢，隨其所適，無施不可。品其最優者，伽南止矣。第購之甚艱，非山家所能卒辦。其次莫若沉香。沉有三等，上者氣太厚，而反嫌於辣；下者質太枯，而又涉於烟；惟中者約六七分一兩，最滋潤而幽甜，可稱妙品。煮茗之餘，即乘茶爐火便，取入香鼎，徐而薰之。當斯會心景界，傲居太清宮與上真游，不復知有人世矣。噫！快哉！近世焚香者，不博真味，徒事好名，兼以譜香合成鬪奇爭巧，不知沉香出於天然，其幽雅冲澹，自有一種不可形容之妙。

「辟疆在他所著的『影梅庵憶語』中，描寫他和愛姬董小宛的閨房之樂，屢次提到焚香之趣。中間有一節說：

姬每與余靜坐香閣，細品名香。宮香諸品，淫；沉水香俗。俗人以沉香著火上，烟撲油膩，頃刻而滅。無論香之性情未出，即著懷袖皆帶焦腥。沉香堅緻而紋橫者，謂之「橫隔沉」，即四種沉香內革沉橫紋者是也，其香特妙。又有沉水結而未成，如小笠大帽，名「蓬萊香」。余多蓄之，每慢火隔砂，使不見烟，則閣中皆如風過伽楠，露沃薔薇，熱麝琥珀，酒傾犀噀之味。久薰衾枕間，和以肌香，甜豔非常，夢魂俱適。

第六節 酒令

我生平不善飲酒，所以實在不配談酒。我的酒量不過紹興三杯，有時祇喝了一杯啤酒便會覺得頭腦暈然。這顯是限於天賦，無從勉強。所以善於飲茶吸烟者，未必同時也善於飲酒。我有幾個朋友酒量極好，但一吸雪茄烟則不到半枝，便會頭暈。我則除去睡眠時間之外，幾乎沒有一小時不吸烟，而一些不覺到什麼不舒服。但酒則不能多飲。李笠翁會很堅決的記錄他的意見說：善飲茶者必不好酒，掉過來也是如此。笠翁是一個茶賞鑒家，但承認並不善飲酒。所以我最樂於在我所合意的中國著作家中，搜尋口說好飲酒而實在不善於酒的人。從他們的著作中，找尋這類自承的事實，頗費一些時間，但終被我找到好幾個如：李

笠翁，袁子才，王漁洋，和袁中郎。他們都愛酒，但實不善飲。

我雖然沒有飲酒資格，但不能即將這個題目置而不論，因為這樣東西，比之別物更有所助於文學，也如吸烟在早已知道吸烟之術的地方一般，能有助於人類的創作力，得到極持久的效果。飲酒之樂，尤其是中國文學中所常提到的所謂『小飲』之樂，起初我總視為神祕，不能了解。直到一位美麗的上海女士在她半醉之時，以燦花妙舌暢論酒之美德後，我方感到所描寫的樂境必是真實不虛。『一個人在半醉時，說話含糊，喋喋不休，這是至樂至適之候。』她說，在這時節，一種揚揚得意的感覺，一種排除一切障礙力量的自信心，一種加強的銳感，和一種好像介於現實和幻想之間的創作思想力，好似都已被提升到比較平時更高的行列。這時好像使人具着一種創作中所必需的自信和解放動力。在下文論及藝術時，我們便能了解這種自信思想和脫離規矩及技巧之羈絆的思想，是怎樣的有重要。

有人說，現代歐洲獨裁者之所以危及人情者，即因他們都是不飲酒的人。這個思想很是聰明。我在閱讀過去數年的流行文字中，覺得一九三七年六月份哈爾濱雜誌所載却爾斯福開森所著『獨裁者不飲酒』那篇文字，最為切當諷刺，富有見識，其思想很可採取。而且文章流利，我很想完全引用，但因不便，故祇得略為引證幾句。福開森之思想的起點是：『史丹林，希特勒，和墨索里尼都是嚴肅有節之模範。這些用現代方式行其暴虐行爲的人，這些人民之新式的統治者，都是希望出人頭地的有志青年所足以奉為圭臬。

的典型。他們之中，不論那一個都是爲良好的女婦和丈夫。他們足以代表福音傳教師所認爲模範道德的理想人物。……希特勒不食肉，不飲酒，不吸煙。他在這種悶人的美德之外，再加上更進一步，更可著稱的慈德行。墨索里尼在飲食方面較像一匹馬。但他用了堅強不屈的勇氣屏絕醇酒，而不過偶爾喝一杯淡酒。——只要不是足以妨礙他征服一個民族的國家大計的就是了。史丹林很儉樸地住在一所三間房的公寓屋子中，衣着樸素，食品粗糲，吃起白蘭地來，祇如賞鑒家般沾唇嘗嘗而已。』但這種事實使我們從其中能看出些什麼呢？『這些事實是否指出人類現在是處於一小羣本性整飭的，過份自謂正直的，很倔強地自認爲德行完備的人們的掌握中，以致成爲十分危險。因此，如能勸誘他們來作一次哄然熱鬧的暢飲，則世界的大部份便會立刻改觀而有進步的。』……『有瑕玷的人決不會成爲一個危險的獨裁者，他的無上尊嚴念頭必會立刻破碎。他必以爲已在他的子民之前鑄了大錯，因而受了挫折。他將降爲民衆當中的一個。——最低的當中的一個——這種經驗可以調和他那種難堪的戶大心。』這位作家以爲倘能訂定一次國際的『三釀酒』(Cocktail)會，專請這班特別領袖來暢飲一回，以平靖他們的意氣，則第二天的早晨，『他們決然已經不是今日的超人，世上的特種人物，將一變而爲尋常人物，能如最低微的人們一般感覺痛苦，將具有如常人一般而不是半神道一般的處事心胸了。』

我之所以反對獨裁者，就因爲他們不近人情。因爲不近人情者總是不好的。不近人情的宗教不能算

是宗教；不近人情的政治是愚笨的政治；不近人情的藝術是愚劣的藝術；而不近人情的生活也就是畜類式的生活。這種是否近人情的試驗是普遍的，可以適用於各界的人類，和各種系統的思想。人類所能期望之最高理想，不應是一具德行陳列箱，而應是祇去做一個和靈可親近情理的人。

中國人能以飲茶之術教西方人，而西人則能以飲酒之術教中國人。當一個中國人踏進一家美國酒店，看見貼有五光十色的標籤的酒瓶時，必覺得眼花撩亂。因為他在本國中所看見的無非是紹興酒而已。除了紹興酒之外，雖尚有其他六七種酒如藥酒和麥米所釀的高梁等，但總不過這幾種。中國人倘沒有發展以不同的酒類配供不同的茶餚之技巧。但紹興酒則非常普遍，各處都有。紹興本鄉，甚至在一個女孩兒出世時，必特地另釀一罈酒，貯藏起來，以便她將來出嫁的時節，嫁裝之中可以至少有一罈二十年陳的美酒。『花彫』之名稱即由此而得，因為這種罈子的外面，都是畫着花的。

中國人極講究飲酒的時機和環境。這一點即彌補了酒類缺少花色的缺點。飲酒應有飲酒時的心胸，所以有人分別酒茶之不同說：『茶如隱逸，酒如豪士。酒以結友，茶當靜品。』又一位中國作家列舉飲酒時應具的心胸和最適當的地點說：『法飲宜舒，放飲宜雅，病飲宜小，愁飲宜醉，春飲宜庭，夏飲宜郊，秋飲宜舟，冬飲宜室，夜飲宜月。』

又一位作家說：『凡醉，各有所宜。醉花宜畫，襲其光也；醉雪宜夜，清其思也；醉得意宜唱，宣其和也；醉終

誰宜擊鉢，此其神也；醉文人宜譁節奏，畏其侮也；醉俊人宜益觥盃，加旗幟，助其烈也；醉樓宜曩，資其清也；醉水宜秋，泛其爽也。此皆審其宜，攷其景；反此，則失飲矣。」

中國人對於酒的態度和酒席面上的行爲，在我的心目中，一部份是難於了解，應該斥責的。而一部份則是可加讚美的。應該斥責的部份就是：強行勸酒以取樂。這類事我在西方的社交中似乎沒有看見過。在席的人，凡是稍能飲酒者，必以酒量自豪，而總以爲別人不如他自己。於是即有強行勸酒，希望灌醉別人的舉動。但勸酒之時，總是出之以歡樂友誼的精神，其結果即引起許多大笑聲和哄鬧聲。但也使這次歡會增出不少的興趣。宴席到了這種時候，情形極爲有趣。客人好似都已忘形；有的高聲喚添酒，有的走來走去和別人掉換坐位，所有的人到了這時都已浸沉於狂歡之中，甚至也無所謂主客之別了。這種宴席到了後來，必以豁拳行令鬥酒爲歸宿。各人都必用盡心機以能勝對方爲榮。並且還須時時對方的取巧作弊。其中的快樂，大約即在這種競爭精神的當中。

中國的飲酒方式當中，其可以讚美的部份就在聲音的喧嘩。在一家中國菜館中吃飯，有時使人覺得好像是置身於一次足球比賽。這些具有美妙韻節如同足球比賽時助威吶喊一般的嘈雜聲音，究竟是因何而發的呢？其答語就是豁拳。豁拳的方法是：兩人同時伸出幾個手指，一面即各由口中高聲喊猜兩方手指加起來的總數，猜着者爲勝。所喊的一二三四等數字，都有極雅致的代表名辭，如「七巧」、「八馬」或

『八仙過海』之類。豁拳伸指時，雙方必須在快慢上和諧合拍，因之嘴裏的喊聲也隨之而生出高低快慢，頓挫抑揚的韻調，如音樂中的節拍一般。還有些人並在上下句喊聲的中間插入一種如音樂的過門一般的句子。所以這種豁拳喊聲可以連續的有節拍的接下去，直到兩人之中有一個勝了，由輸者喝完事先所約定的杯酒時，方暫時停頓一下子。這種豁拳並不祇是盲目胡猜，須極注意於對方伸指數的習慣，而立刻加以極敏捷的推測。其興趣完全須看豁拳者之是否高興，和豁時的音調是否迅速合拍而定。

我們到此，方能算是對中國的酒筵有了真正的認識。因為下述的酒席面情形使我們明瞭何以中國的宴集為時如此之久？和茶餘為什麼如此之多？上茶為什麼如此之遲慢？一個人坐到酒席上去，並不是專為了吃茶飲酒，而也須作樂。我們須一面吃，一面做富有興趣的遊戲如講故事，說笑話，和猜謎，行令等等。這種筵席其實好似一種口令遊戲的集會，每隔五六分鐘上一道菜，以便客人鬆一鬆腦筋，進一些酒菜。這辦法有兩種功效：第一，這種用嘴叫喊的遊戲，無疑的可以使喝下去的酒易於從身體內發洩出來；第二，這種席面每延長到一小時之久，其時吃下去的東西，一部份已經消化，所以竟會愈吃愈餓。默不作聲，實是吃東西時一種惡習。這是不道德的，因為它是不合衛生的。有些住在中國的西方人，如若他們依舊疑惑中國人是一種略帶拉了色彩的快樂民族，仍認中國人民是靜默沉着，缺乏情感的人類，則他祇須去看一看中國人請客吃飯時的情形，便會知道自己的認識錯誤。因為中國人祇有在這個時候，方露出他的天生性格，和

完備的道德。中國人如若不在飲食之時找些樂趣，則其他尙有什麼時會可以找尋樂趣呢？

中國人的文虎很著名，不過各種酒令則知者尙少。他們以酒爲罰，從中發明了不少種藉以勸客飲酒的遊戲。大多數的中國小說都很忠實地記錄每次酒席上所供的菜餚，也同樣描寫各種聯句和詩詞酒令。每每占去書中好許多篇幅。中國女子所歡迎的小說『鏡花緣』中，曾描寫許多種通文的女子間所行的酒令，（內中包括聲韻學的酒令）好似這就是故事中的主題。

最簡單的酒令是射覆，其方法是選取兩個字，截頭棄尾，然後將剩餘的部份聯成一字，請對方去猜截去的部份。例如 *Humdrum* 和 *Drumstick* 兩字第一字的尾部和第二字的頭部都是 *Drum*。現把這 *Drum* 字節截去，而將其餘部份聯起來，成爲 *Humstick* 一字，請對方去猜這截去的字節。又如 *Acorn* 和 *Cornstarch* 兩字，將 *Corn* 截去，聯成 *A-starch*，請對方去猜這截去的字節。照正式的猜法，猜者不許直捷說出所猜的字節，而應另外加上一個頭尾，成爲兩個不同的字，然後說出來。例如射第二個覆時，射者應在 *Corn* 這字節的前後都加上另外一個字節如 *Popcorn* 和 *Corner*，而舉出答案爲 *Popcorn*。這樣的答案，行此令者固然一聽即能了然其是否射着，但邊坐的人則仍可以茫然不解。有時答案雖不是和出令者心中的字眼相符，但如其確較爲切貼，則出令者也須認爲射着。行此令時，兩方可以同時出令請對方去射。這種射覆有時極簡單，有時極深奧。如 *A-round* 所截去的字節之爲 *pron*。至於如 *Cam-ephant*，則一望而知截去的

字節是。如雙方都是通人，即不妨用極深奧的字眼，如歷史的名詞，或取自莎士比亞的劇本，或陪爾才的小說中的人名之類。

以文字為遊戲的酒令，種類多至不能勝計。最流行的一種即聯句，由第一個人吟一句詩，即令第二個人聯上一句。這種聯句極為有趣。聯下去時，後來的詩句竟會去題萬里，不知所云。聯句大都以人物或景色為題，各人挨着次序聯一句或兩句。要點是前後的詩句必須押韻，如若座中都是熟讀四書五經的人，令官往往有用女兒羞，女兒樂，女兒悲等為題，而請眾人集句聯吟。唐詩和曲牌名是酒令中常用的材料。有時並也限用切於曲牌名的藥名和花名。為了使英、美國人易於了解起見，這裏當舉幾個英文名字為例，如切於婦女用品的花名有 *Queen Anne's lace, fox-glove* 等。

這類文字上的假借比擬，是否可能，須視這種文字中所用以形容花樹藥草的字眼是否也通用於人類美麗的形容而定。例如英國人的姓可假借以隱射歌曲之題名。（如 *Rock beller* 可指 *Sit down, You're Rocking the Boat* 或 *White head* 可指 *Silver Threads among the Gold*）其比擬是否切貼，視人之才智而異。至於這種遊戲的樂趣，則是在於其自然和想像豐富中，而且不必一定須飽學之士才會行的。英文名字中如 *Lugswell, Siwell* 和 *Frankfurth* 等，極易於用以隱射滑稽的意義。（如 *Frankfurth* 字我以為可以隱射 *Not Cold, Not Pig*）學校中的學生可以利用教師的姓名為資料，而行出

各種極有趣的酒令。

比較複雜的酒令，行時須用令箴。中國小說『蘭花夢』中曾記載着下述這個酒令，其令箴分爲三組，以六種人在六種地點做六種事，錯綜配合爲遊戲。

六種人是 紈袴子 老僧 佳人 屠夫 妓女 叫化

六種地點是 官道 方丈 閨閣 大街 紅樓 墳堂

六種所做的事是 騎馬 念經 刺繡 打架 調情 睡覺

每人隨意從這三組中各抽一箴，而將其人地事配合起來，往往成爲極滑稽可笑的事情。例如：老僧在閨閣中調情，妓女在墳堂中念經，叫化在紅樓中睡覺，屠夫在官道上刺繡，佳人在方丈中打架等類，都是可以拿來當新聞紙的絕妙標題的。待各人將箴抽定，即以所配合的人事爲題，令各人說一句五言詩，一個曲牌名，再加一句詩經以詠之，總以意思切貼爲上。

所以一次宴集，時間延長到兩小時以上，很不足爲奇。宴集的目的，不是專在吃喝，而是在歡笑作樂。因此，在席者總以半醉爲最上，其情趣正如陶淵明之彈無絃的琴。因爲好飲之人所重者不過是情趣而已。因此，一個人雖不善飲，也可以享酒之趣。『世有目不識丁之人而知詩趣者，世有不能背誦經文之人而知宗教之趣者，世有滴酒不飲之人而識酒趣者，世有不識石之人而知畫趣者。』像這些，都是詩人，聖賢，飲者和

餐家的知己。

第七節 食品和藥物

我們如把對於食品之觀點範圍放大一些，則食品之爲物，應該包括一切可以滋養我們身體的物事；正如對於房屋的觀點放大起來，即應包括一切關於居住的物事。因爲我們都屬於動物類，所以我們不能不吃食以維持生命。我們的生命並不在上帝的掌握中，而是在廚子的掌握中。因此中國紳士都優待他們的廚子，因爲廚子實掌着奪他們的生活享受之大權。中國之爲父母者——我猜想西方人也是如此——大都善視其兒女的奶媽。因爲他們知道兒女的健康，完全依賴奶媽的性情、快樂和起居。爲了同樣的理由，我們自然也應善待職司餵養我們的廚子，如若我們也和留意兒女們一般留意我們的身體健康的話，如若一個人能在清晨未起身時，很清醒地屈指算一算，一生之中究竟有幾件東西使他得到真正的享受，則他一定將以食品爲第一。所以倘要試驗一個人之是否聰明，只要去看他家中的食品是否精美，便能知道了。

現代城市生活之勤率是如此的緊張，致使我們一天更比一天無暇去顧到烹調和滋養方面的事情。一個同時是著名記者的主婦，決不能埋怨她的將罐頭湯和罐頭豆供給她的丈夫。不過一個人如若祇爲

了工作而進食，而不是爲了須進食而工作，實可說是不合情理的生活。我們須對己身施行一些仁慈慷慨，方會對別人施行仁慈和慷慨。一個女人即使極致力於市政事業，極致力於改進一般的社會情形，但她自己則祇能在一副兩眼煤氣灶上煮飯燒菜，每頓祇有十分鐘的吃飯時間，這於她又有什麼益處？

中國人對於食物，向來抱一種較爲廣泛的見解。所以對於食品和藥物並不加以很明顯的區別。凡有益於身體者都是藥物，也都是食物。現代科學直到上一世紀，方始知道食事在醫療上的重要。現時的醫院中都已聘有經驗豐富的食事專家已是一件可喜的事情。但如若各醫院的當局肯更進一步，將這班食事專家送到中國去受一下訓練，則他們或許會減少玻璃瓶的使用。

你如向上海河南路去走一遭，去看看那裏售賣中國藥物的舖子，你竟難於斷言這種舖子裏邊究竟是藥物多於食物，還是食物多於藥物？你在那裏可以看見桂皮和火腿，虎筋和海狗腎及海參，鹿茸和麻菇及蜜棗，並排的陳列在一處。中國補藥不像西藥般用次磷酸鹽三公分，砒·〇二喱所合成，是一件可喜的事情。生地燉童雞即是一碗絕妙的補藥。這完全是由於中國藥物使用法的關係。因爲西藥大都以丸或片爲式，而中國藥物則大都爲湯式。而且中國藥的配製方法和尋常的湯相同，是用許多味不同的藥物合煮而成的。中國醫生對於病人並不給以阿司匹靈片，而給他喝一大碗藥茶以取汗。所以將來的病人，或許不必再吃金雞納片，而祇須喝一碗加些規那皮的冬菇申魚湯。現代醫院的食事部分將須加以擴充。到了將來，

醫院本身大概將變成一個類似療養院式的大菜館。最後，我們必將達到對健康和疾病認為二者有交互作用的地步。到那時，人類即會因預防疾病而進食，而不再是為醫治疾病而吃藥了。這一點目下尚未為西方人所充份注意，因為西方人尚祇知在有病時去找醫生，而不知道在未病時即去找醫生。待達到這個程度時，滋補藥物和治病藥物之間的區別，即將廢除。

所以我們對於中國人的藥食不分，應該向之道賀。這個觀念使他們的藥物減少藥性，而使食物增加其可食性。饕餮之神在人類剛有歷史時代即已出現這件事，似乎有一種象徵的意義。我們現在發現這神道，遠在古代即已是鑄像家和彫刻家所愛為造像的目標。我們的體中都有饕餮之精神，這使我們的藥方書類似我們的烹飪書，使我們的烹飪書類似藥方書，並使植物學和動物學之發展為自然科學的一支，成為不可能。因為中國的科學家看見一條蛇，一隻獼猴，一條鱈魚，或一個駝峯時，他始終祇在想法嘗嘗其滋味。真正的科學好奇心，在中國不過是一種烹飪藝術的好奇心而已。

爲了在野蠻部落中藥物和法術往往混爲一談，爲了道家之專心於養生之道和尋求長生的方法，因此我們的食物便無形中受着他們的支配。在上文已提及的那部元朝太醫院大夫所著的食譜中有許多章，即係專講如何長生，如何免病者。道家最尊信大自然，所以他們偏向於重視蔬類的花菓和食物。他們對於食譜的詳盡即現爲高人的無上食品。這裏邊便有些詩意和出世之想的交織。據他們的意見，單吸所含

的露更好，如若可能的話。這類食物包括松子，葛粉，藕粉之類，都是道家所認為是足以助人致於長生的仙品。因為它們都是性能清心醒脾的東西。一個人在吃蓮子時，心中不可懷有俗念如女色等事類。似藥物而常爲人所吃食，以爲足以助人致於長生的食品有：天門冬，生地，枸杞子，白朮，黃精，尤其是人參和黃芪等物爲貴品。

中國的藥方書可供西方科學研究以廣大的研討場地。西方醫學直到上一世紀方始發現肝之爲物，具有補血的功用。但在中國則極早就拿這樣東西爲老年人的補食。我頗疑心當一個西方屠夫宰一口豬時，他大概將腰子、肚子、大小腸（腸中顯然滿含着胃汁）、豬血骨髓和腦子一併棄去，而不知這些實是含有最豐富的滋養料部份。現在已漸漸有人發現骨是人體內血中的紅血輪製造處，這不免使我可惜爲什麼羊骨，豬骨，牛骨都被隨手丟棄，而不拿來熬一碗美味的湯。這豈不是虛耗有價值的食物嗎？

西方的食物中，有幾種是我所愛吃的。第一我當提到蜜露瓜，因爲以蜜露爲名是很近於中國式的。在古代如能有人拿一串葡萄送給一個道家，則他大概必將以爲一旦獲到了可致長生不老的仙藥。因爲道家所欲尋求者，都是些奇花異果的別地滋味。以番茄汁爲食品，應爲二十世紀西方大發明的當中之。因爲中國也像一世紀前的西方人一般，尙認番茄是不適於食的東西。其次是芹菜生吃法，這便好似中國人的愛吃爽脆之品如筍之類。蘆筍在未青的時候很好吃，但中國人則尙沒有知道。最後，我當承認我極愛吃

英國式的紅燒牛肉和其他紅燒之品，不論那一種食品，只要在時鮮之時，在它的本處烹煮出來，總是好吃的。美國人家庭中所供的，美國式菜餚很合我的胃口。但是在紐約的大旅館中，我從來沒有嘗到過味美的佳餚。這也不能全怪旅館或菜館，即在中國，除非預定或特別烹煮，也是難於得到美味的。

在另一方面，歐美的烹調法中實有極顯著的缺點。他們於餅類點心和糖菓上，進步一日千里，但在菜餚上則仍是過於單調，不知變化。一個人只要在旅館公寓或輪船上連吃三個星期的飯食，吃來吃去無非是皇帝雞，牛排，羊排，腓腓這幾樣菜，便會使他的胃口完全倒去。西方的烹調中，對於燒煮蔬類更為幼稚，第一，所用的蔬類太少；第二，祇知放在水中白煮；第三，總是煮得過了度，以致顏色黯淡，成為爛糟糟的。菠菜從不知好好的烹煮，以致兒童見了就討厭。因為他們燒菠菜總是燒成爛糟糟的，而不知用酒鹽在極熱的鍋中煎炒，在未爛之前起鍋是最可口的吃法。萬官用同樣的燒法也極可口。在燒這類蔬菜時，第一應注意的是煎炒不可過久。鷄肝已被西方人所認為美味。鐵排羊腰也被認作佳餚。但仍有不少種的食物未經他們試吃。這就是西方菜餚缺乏花色的原因。炸鷄脆和鷄肝用椒鹽蘸吃，乃是中國人常吃的菜。燒鯉魚頭連着面頰和額下的脂肪是佳餚之一。豬肚是我愛吃之物。牛肚有一部份也很好吃。如以肚子下麵，或將肚子加在別種湯中一滾即離火起鍋，其爽脆不下於生的芹菜。田螺（單用其嘴部厚的部份）是法國人很愛吃的美味，中國亦然，在滋味及甜膏上，和鮑魚及江瑤柱頗為相似。

西方的湯類其花色稀少是由於兩個原因：第一，不曉拿葷素之品混合在一起烹煮，其實祇須五六種作料如蝦米，冬菇，筍，東瓜，豬肉等開花配合，便能煮出數十或甚至百種的好湯來。類之缺少是由於不知儘量利用海產。江瑤柱在西方祇知炸了吃，而不知乾的江瑤柱實是做湯的最佳作料。鮑魚也是如此。紹興人（應作寧波人——譯者註）有一樣佳餚名爲「大轉灣」，其中的材料即鷄腿和翅膀。因爲這兩件東西都是肌肉中夾着筋和皮，所以十分耐嚼好吃。我所認爲最美味可口的湯即蛤蜊鱒魚湯。凡是用介蛤之類所做的湯，其要點是不可過於油膩。

我將從李笠翁所著的『閒情偶寄』中引用一段論蟹的文字，以爲中國人對於食物的見解之例證：予於飲食之美，無一物不能言之，且無一物不窮其想像，竭其幽渺而言之。獨於蟹螯一物，心能嗜之，口能甘之，無論終身一日，皆不能忘之。至其可嗜可甘與不可忘之故，則絕口不能形容之。此一專一物也者，在我則爲飲食中之癡情，在彼則爲天地間之怪物矣。予嗜此一生。每歲於蟹之未出時，即儲錢以待；因家人笑予以蟹爲命，即自呼其錢爲『買命錢』。自初出之日，始至告竣之日，止未嘗虛負一夕，缺陷一時。家人知予癖蟹，招者餉者，皆於此日，予因呼九月十月爲『蟹秋』……向有一婢，勤於事蟹，即易其名爲『蟹奴』。今亡之矣。蟹乎！蟹乎！汝與吾之一生，殆相終始者乎！

李笠翁對於蟹如此稱美，其理由即因蟹完全具有食物之必備的三種美點：色，香味。李氏的見解也就是現代大多數中國人的見解，不過中國人所稱美的蟹，祇限於淡水中所產之一種。

在我個人，食物哲學大概可以歸納爲三事，即新鮮，可口，和火候適宜。高手廚師如若沒有新鮮的作料，即做不出好菜。他們大概都能使你知道烹調之良否，一半在於辦作料。十七世紀的大詩人和享樂家蒙田才在著作中述及他的廚師說：他是一個極高尚自重的人，如若作料不是新鮮，即使強迫他，也不肯動手烹煮的。這廚師的脾氣很壞，但他因爲主人知味，所以依舊能久於其職。四川現在有一位年已六十餘歲的高手廚師，要請他來做一次菜很費事，須一星期前預約，以便他有充份買辦作料的時間。須完全聽他自擇菜餚，而不許點菜。

普通人都知道凡是時鮮之品都是好吃的。這種智識使力不足以僱高手廚師的人，也有着享用美味的機會。在享受的供給上，依賴大自然實較勝於依賴文化。爲了這個理由，凡家裏有菜園或居住鄉間的人，雖然沒有高手廚師，也自必能够享受種種美食。爲了同樣的理由，食物必須在其產地吃過之後，方能評斷其美惡。但對一個不懂買辦時鮮食品的主婦，或單是吃吃冷藏食物即覺得滿意的人，則對他講何以享受美味實是徒然的。

食物的口味在酥嫩或爽脆上，完全是火候關係。中國的菜館因爲有特備的爐子，所以能做出普通家庭中不能烹煮的菜餚。至於滋味上，則食物可以分爲兩類：第一，是專以本味見長的食物，這類菜餚中除了鹽或醬油之外，不可加入別的作料；第二，是必須配以別樣作料方有滋味的食物例，如鱈魚和鰻魚都宜

清燉，方顯其本味，較肥的魚如鯉魚，則加中國辣醬烹煮更爲好吃。美國的豆粟總是各味調和的一個好例子。世間有許多食品好像都是爲調味而生，必須和別種食品合燒，方顯其至美之味。筍燒豬肉是一種極可口的配合。肉借筍之鮮，筍則以肉而肥。火腿似乎最宜於甜吃。我住在上海時的廚子有一樣拿手好菜，即用火腿和蜜棗爲釀的番薯餅。木耳，鴨蛋湯和南乳燒紐約龍蝦都屬佳餚。專爲調味而設的食品甚多，如麻菇，榨菜等等都屬於此類。此外則有一種，中國所視爲貴品的本身沒有味道的食物。這類食物都須借別樣作料的調和配合，方成好菜。

中國最貴重的食品，其本身都同樣具有三種特質：即無色，無臭，和無味，如魚翅，燕窩，和銀耳都屬於這一類。這三種食品都是含膠質的東西，都是無色無臭無味。其所以成佳餚者，全在用好湯去配合。

第八節 幾章奇特的西俗

東方文明和西方文明之間的一個重大不同之點就是：在行相見禮時，西方人以手互握，而東方人則握自己的手。（即拱手）我以爲一切可笑的西俗中當以握手爲最。我雖然是一個極前進的人，也能領略西方的藝術文學，美國絲襪，巴黎香水，甚至英國的戰艦之好處，但我終不能懂極前進的歐洲人何以竟會聽任這個握手的野蠻習俗存留到今日。我相信歐洲人中必有私下很反對這個習俗，如有許多人之反對

同樣可笑的帶帽和帶硬領習俗者。但他們並無成就，因為旁人總認他們爲小題大做，對這種小節不值費心思。我是一個極注意小節的人。爲了我是中國人，所以更比歐洲人憎惡這個西方習俗。我和人相見或辭別時，寧可照中國古禮對人拱手作揖。

我們當然都知道這個習俗也和另一個脫帽習俗一般，還是歐洲野蠻時代的產物。這類習俗都是起於武士道盛行的中古時代。那時的綠林豪客，英雄武士遇到非敵人時都須除去面具或頭盔，以表示他們的友態或善意。現在的人已不帶什麼面具或頭盔，則沿用這個姿勢，豈不可笑。但野蠻時代所遺留的習俗，每每爲人所不肯棄，例如決鬥之風，至今猶存。

我爲了衛生的和許多別的理由，反對這個習俗。握手是人類彼此之間的一個接觸方式，握時的姿勢和表情各自不同，種種不一。別出心裁的美國大學生當他作畢業論文時，大可以「各種握手式中的時間和動作之研究」爲題，以嚴肅的體裁討論其握時的輕重，時間的久暫，是否帶着幽默性，對方有無感應等等，再進而研究同性者握手時的種種變態，身體長度的關係，（因爲高矮之不同所以握時的姿勢亦就各自不同）因職業和階級之不同而皮膚的顏色也如何的不同等等。此外並可附上幾幅圖像和表格。這篇論文如若做得充份深奧冗長，則我敢保他博士頭銜垂手可得。

現在可以談談衛生上的反對理由。居住上海的西方人說我們的銅元是微生物的尋常集合所，所以

積都不敢碰。但是在街上隨便和張三李四握手時，倒並不覺得什麼。這實屬不合邏輯。因為你怎能知道這
張三李四的手沒有摸過你所畏如蛇蝎的銅元呢？更壞的是，有時你或許遇到一個咳嗽時常用手帕掩着
口部以示衛生，但也露出已患肺病氣色的人竟也伸出手來和你相握。在這一點上，中國的習俗實較爲科
學化。因爲中國人不過是握了自己的手拱拱而已。我沒有知道中國這個習俗從何而起，但從醫學和衛生
的觀點說起來，我們不能否認其長處。

此外對於握手還有感受上和心理上的反對理由。當你將一隻手伸出去時，就等於聽人宰割。對方可
以由着自己的意思握得或輕或重，或久或暫，手是人體上感覺最敏銳的器官之一，極易感覺壓力，辨其輕
重。例如：第一，你所遇到的或許是青年會式的握手。對方一手拍你的肩膀，另一手則握着你的手，重重的抖
動一下，直抖得你渾身骨頭都幾乎脫節。如若這青年會書記同時也是一位棒球名手（往往是如此的）
則竟可以使被握者啼笑皆非。這種式子的握手，再加其人的坦直好作自我主張態度，簡直是等於向你說：
『聽着，你現已在我的掌握中，你必須買一張下次開會時的入場券，或答應買一份艾迪的小冊帶回去，我
方能放你。』遇到這種情形時，我無非是趕緊掏出皮夾來。

我如按次列述下去，可以舉出許多種輕重不同的握手，從那種漠然無誠意因而毫無意思的握手，到
那種伸伸縮縮，微微顫抖，表示畏懼的握手。最後還有那種態度高雅的社會交際花，和人握手之時，不過微

微伸出指尖，好似不過讓你看她那染色指甲一般的握手。所以從這種人身的接觸，很可以看出雙方關係之深淺親疏。有幾位小說家以為從握手的式子，可以看出其人的性格如：獨斷的，退縮的，不誠實的，懦弱的，和令人畏懼的重手都是能一見而辨的。但我極願省去這種遇到人時即須分析其個性的麻煩，或從他用力的輕重當中，去揣度對我的感情之增減的麻煩。

脫帽之習更為沒有意思。這裏面包括許多種極不通情理的禮節。例如女人在禮拜堂做禮拜，或下午室內茶會時都須帶着帽子。這個禮拜堂內須帶帽子的習俗是否和第一世紀小亞細亞的習俗有關係？我未曾知道。但我頗疑心它實是起源於盲從聖保羅在禮拜堂中男子不應帶帽而女子則須遮沒其頭部的教訓。倘果是如此的話，則這個習俗簡直是基於西方人所棄絕已久的男女不平等之亞洲哲學，這豈不是可笑的矛盾嗎？電梯中有女人時，男子須脫去帽子，也是一件可笑的事情，簡直沒有理由可言。第一點，電梯不過是走廊的展長部份，男子既然無須在走廊中脫帽，則何以須在電梯中脫帽。凡是偶然帶着帽子在走廊中行走的人，如若子細想一想，當即能知道這是極沒有意義的。第二點，電梯和別種行具如汽車之類實沒有什麼合於邏輯的分別，一個有良心感覺的人既無須在和女人同坐一輛汽車之中時脫去帽子，則何必又禁止他於同樣情形時在電梯中帶帽子呢？

總而言之，我們的世界尚是一個缺乏理性的世界，沒有一處地方不看到人類的愚鈍，從現代國際關

係之愚鈍直到現代教育制度之愚鈍。人類的聰明雖足以發明無線電，但不足以制止戰爭，將來也是如此。所以我對於許多小節上的愚鈍，寧可聽其自然，而不過旁觀暗笑罷了。

第九節 西裝之不合人性

雖然西裝已經風行於土耳其、埃及、印度、日本和中國，雖然西裝已經成爲全世界外交界的普遍服色，但我仍依戀着中國式衣服。常有許多好友問我爲什麼不改穿西裝，他們問到這句話尙能算是我的知己嗎？這等於問我爲什麼用兩足植立。湊巧這兩件事正是有相互關係的。下文可以說明我所穿的是世上最合人性的衣服，更何必舉出什麼理由來。凡喜歡在家中穿着土著式長袍，或穿着浴衣拖鞋在外面走來走去的人，何須舉出爲什麼不裹紮於窒息的硬領、馬甲、腰帶、臂箍、吊襪帶中的理由。西裝的尊嚴，其基礎也未較隱固於大戰艦和柴油引擎的尊嚴，並不能在審美的、道德的、衛生的、或經濟的立場上給以辯護。它所占的高位，完全不過是出於政治的理由。

我所取的态度是矯情嗎？或這是我於中國哲學已有進步的象徵嗎？我以爲都不然。我取這個態度，凡富於思想的同輩中國人都和我表同情。中國的紳士都穿中國衣服。此外如名成利就的中國高士、思想家、銀行家，有許多從來沒有穿過西裝，有許多則於政治、金融、或社會上獲得成就，立刻改穿中裝。他們曾立觀

回頭，因為他們已經知道自已的地位穩固無慮，無需再穿上一身西裝以掩飾他們的淺薄英文智識，或他們的低微本能。上海的綁匪決不會去綁一個穿西裝的人，因為他們明知這種人是不值一綁的。你可知道中國現在穿西裝者是怎樣一些人嗎？大學生，嫌百元一月薪俸的小職員，到處去鑽頭銜縫的政治家，黨部青年，暴發戶，愚人，智力薄弱的人（剃頭司務也可列進去嗎——譯者註）最後，當然還有那亨利·薄儀，俗極無比的題上一個外國名字，穿上一身西裝，還要加上一副黑眼鏡。單是這身裝束，已足使他喪失一切復登大臺的機會。即使日本天皇拿出全部兵力來幫助他，也不會中用。因為你或許可以用種種的謊話去欺騙中國人，但你決無法使他們相信一個穿西裝戴黑鏡的傢伙是他們的皇帝。薄儀一日穿着西裝，一日用亨利為名，則一日不能安坐皇位，而祇合優遊於利物浦的船塢中罷了。

中裝和西裝在哲學上不同之點就是，後者意在顯出人體的線形，而前者則意在遮隱之。但人體在基本上極像獼猴的身體，所以普通應該是越少顯露越好。試想，甘地祇圍着一條腰裙時是個什麼樣子？西裝之為物，祇有不識美醜者方會說它好。其實呢，完美的體形世上很少這句話，也是迂腐之談。你只要到紐約遊戲場去一跑，便能看到人的體形是如何的美麗。但美點之顯露，並不是像穿了西裝使人一望而知其腰圍是三十二寸或三十八寸的說法。一個人何必一定要被人一望而知他的腰圍是三十二寸呢？如若是一個頗為肥胖的人，他何必一定須被人知道他腰圍的大小，而不能單單自己明白呢？

因此，我也相信年在二十到四十之間，身裁苗條的女人，和身體線形沒有被現代不文明生活所毀損的兒童，確是西裝較爲好看。但是叫一切男女不分好醜，都把身體線形顯露於別人的眼前，則又是另一句話了。女人穿了西式晚禮服的優雅好看，實不是東方的成衣匠所能夢想到的。但一個四十多歲的肥胖婦人，穿了露出背脊的禮服，出現於劇院中，則其刺目也是西方所特有的景象。對於這樣的婦人，中國衣服實較爲優容，也和死亡一般使大小美醜一律歸於平等。所以中國衣服是更爲平等的。

以上都是關於審美方面的討論。以下可以談談衛生和常識方面的理由。凡是心地明白的人，大概都不會矯說硬領——首相列區流和許爾脫勞萊爵士時代的遺物——是一種有助於健康的東西。即在西方，也有許多富於思想的人屢次表示他們的反對。西方女人的衣服已在這一點上，得到了許多以前所不許享受的舒適。但是男人的頸項，則依舊被所受過教育的人們當作醜惡猥褻，不可見人的部份，而認爲須遮隱起來，正和腰圍大小之應儘量顯露成一個反此例。這件可惡的服飾，使人在夏天不能適當的透氣，在冬天不能適當的禦寒，並一年到頭使人不能作適當的思想。

從硬領以下，竟是一大篇連續不斷同樣利害的加害人類常情的記錄。能發明寬紅燈和第塞爾柴油引擎的聰明西方人何以竟會缺乏常識到這個地步，至於桎梏人之全身，而僅僅留出一個頭部的自由，實令人不解。其種種服飾的不近人情無庸一一細說。——例如緊纏在身上的內衣褲，妨礙了身體的透氣自

由，馬甲使人連背脊都灣不轉來，背帶或腰帶使人在饑飽不同的時候沒有寬緊的分別。其中最不合情理的是馬甲。凡略略研究過人體線形者都知道人的胸背兩部，除了在身體筆挺的時候之外，是決不能同時平直的。凡穿過硬胸襯衫者都從經驗知道當身體向前偻時，襯衫必要拱起來。但馬直是假定人的胸背隨時都是平直的面裁製，因此令人須將身體時時筆直的挺着。但實際上決沒有人能始終維持這個姿勢的，於是馬甲的邊沿尖角都因起了綫痕，便時時觸刺人身。如若是一個肥胖的人，這馬甲簡直是畫了一個突出的弧形線，盡頭之處觸出空中，再由腰帶和褲子接續着向下面漸漸灣去。人類之發明中，再有比這個更離奇的物事嗎？無怪現在已有人在那裏發起一種裸體運動，以反抗這個束縛人體的離奇東西了。

如若人是四足動物，則腰帶還有情理可說。因為還可以如馬的肚帶一般寬緊隨心。但人類已經改爲直立的地位，然而這腰帶則依舊是假定人是四足動物而製的，正如腹膜肌肉一般的根據四足地位完全將它的重量繫於背脊骨上。這種不合理的生理配置，使孕婦易於流產。——在獸類並無此弊——而男人的腰帶也因為易於向下脫落，不能不束得極緊。其結果是妨礙臟腑的自由活動。

我深信西方人對於身外之物有了更大的進步後，必有一天會對本身所用的物件更發一些心思，而於衣服這件事上變爲較近情理。西方人爲了對這件事不肯費力革新，已受了長久的重罪。但西方女人則早已於衣服一道上，達到簡單和近於情理的地步了。我深信在遠期中——近期中尚辦不到——男人必

會以直立姿勢爲根據，而終久發展出一種合於情理的衣服，如女人所已經達到的一般，一切累贅的衣帶必會被廢棄，而男人的衣服必將改爲很自然合式地懸掛於兩肩的製法。衣服的肩部必不再塞上許多棉花墊高起來，必將改爲比較現式更舒適像便袍一般的樣子。據我的眼光，那時男女服色的區域，必祇在男人穿褲，而女人穿裙。至於上半身，則將以同樣舒適自在爲基本原則了。男人的頸項將和女人一般的自由，馬甲將被廢棄。男人的外褂也將如眼下女人的外褂一般的穿法，並且也將像現在的女人一般以不穿外褂的時候爲多。

這個改革當然包括更改襯衫的製法，襯衫將不再是單爲穿在裏面之用。它的顏色必改爲較深的，而可以穿在外面。所用的材料將改爲從最薄的綢到最厚的呢絨，以合時令。並改良式樣，以求更爲美觀。外褂可穿可不穿，將以天氣的寒煖而不以虛文爲標準。因爲這一種服色將成爲不論到那裏都可以穿着的衣服。爲了解除令人難受的腰帶和背帶起見，襯衫和褲子將聯在一起，穿時祇須像現在的女衣一般的從頭上套進去。腰部的寬緊可以看情形做得大些或小些，以適應身體的肥瘦。

就是現在式樣的男服，也未始不可以保持原式略加改良，而即能將腰帶或背帶廢除。它的整個原則是全部重量須懸掛到兩肩去，並均勻分配開來，而不應該藉着約束之力緊繫於肚皮上面。男人的腰部束縛須加解放，人們須在能領略這個原則時，男人的衣服方有漸漸改變爲寬鬆的長袍之可能。我們現在倘

以廢除馬甲爲改革的第一步，我們祇須將襯衫如兒童衣服一般用鈕扣鈕在褲子上等。到襯衫漸漸變成外衣時，我們即可以改用較好的材料做襯衫，做成和褲子同料同色或相配的颜色。又如我們倘不便把馬甲一旦廢除，則我們可把馬甲和褲子聯成一起，以保持其形式。馬甲的背部應該改爲兩條闊帶子。此外，馬甲即使不和褲子聯在一起，腰帶或背帶也有棄置的方法。我們祇須在馬甲的反面前後釘上六條帶子，前後二扣在褲子上，則就可以把褲子繫住了。因爲扣帶是在馬甲的裏面，而馬甲是遮在褲子的上面，所以形式上將和現在的束腰帶或用背帶並無兩樣。只要改革一旦實行，人們覺得現在的衣服式樣實在不合情理時，他們便會逐步改進，廢除馬甲，將上下衣褲做成彷彿現在的工人褲子，但較爲好看的式樣。

在適合時令的調節上，中國衣服也是顯而易見的最近情理。穿西裝不論寒暑表低到零度之下，或高到一百度之上，總是限於一身內衣褲，一件襯衫，一件外衣，連或不連馬甲。但中國衣服則可以加減隨心。據一個故事說，有一個中國婦人，看見她兒子打一個噴嚏，即替他加上一件袍子；打兩個噴嚏，再加一件；打第三個噴嚏，再加一件。這是西方做母親的人所辦不到的。她到兒子打第三個噴嚏時，恐怕就要手足無措，而祇有去請教醫生之一法了。我不能不信中國民族之所以能够不被肺癆和肺炎所滅盡者，全靠那一件棉袍的力量。

第十節 房屋和內部佈置

「房屋」這個名詞應該包括一切起居設備，或房屋的物質環境。因為人人知道擇居之道要點不在所見的內部怎麼樣子，而在從這所屋子望出去的外景是怎麼樣子。所着眼者實在屋子的地位和四周的景物。我常看見上海的富翁，占着小小的一方地皮，中間有個一丈見方的小池，旁邊有一座螞蟻費三分鐘即能够爬到頂上的假山，便自以為妙不可言，他沒有知道住在山腰茅屋中的窮人，竟可以拿山邊湖上的全部景物作為自己的私產呢。這兩者之間的優劣，簡直是無從比擬的。中國人對於房屋和花園的見解，都以屋子本身不過是整個環境中的一個極小部分為中心觀點，如一粒寶石必須用金銀鑲嵌之後，方能襯出它的燦爛光輝。所以一切人為的痕迹愈少愈妙，筆直的牆垣，應有倒掛的樹藤間節的遮蔽着。一所整方的房屋祇合為工廠之用，因為祇有工廠才以效用為第一個要件。如若作為住宅，便是大煞風景。

房屋必須有獨立性方為住屋。李笠翁在他討論生活之藝術的著作中，有好幾章提到居室問題。他在序文內曾暢論「自在」和「獨立性」兩點。我以為「自在」更比「獨立性」重要。因為一個人不論他有怎樣寬大華麗的房屋，裏邊總有一間他所最喜愛，實在常處的房間，而且必是一間小而樸素，不甚整齊和煖的房間。所以李笠翁說：

人之不能無屋，猶體之不能無衣。衣貴夏涼冬煖，房舍亦然。堂高數仞，椽題數尺，壯則壯矣，然宜于夏而不宜于冬。登貴人之堂，令人不寒而慄，雖勢使之然，亦壓廊有以致之，我有重裘而彼難挾纊故也。及肩之牆，容膝之屋，儉則儉矣，然適於主而不適於賓。造寒士之廬，使人無憂而歎，雖氣感之乎，亦境地有以迫之，此耐蕭疏而彼憎岑寂故也。吾願顯者之居勿太廣大，夫房舍與人，欲其相稱。豈山水者有訣云：丈山尺樹，寸馬豆人。使一丈之山綴以二尺三尺之樹，一寸之馬跨以似米似粟之人，稱乎不稱乎？使顯者之疆能如湯交之九尺十尺，則高數仞爲宜；不則堂愈高而人愈覺其矮，地愈寬而體愈形其瘠。何如略小其堂而寬大其身之爲得乎？常見通侯貴戚，擲盈千累萬之資，以治園圃，必先諭大匠曰：亭則法某人之制，榭則遵誰氏之規，勿使稍異。而操運其權者，致大廈告成，必誇語居功，謂其立戶開闢，安廊置閣，事事皆做名園，纖毫不謬。噫，陋矣！

土木之事，最忌奢靡。匪特庶民之家當崇儉朴，即王公大人亦當以此爲尙。蓋居室之制，貴精不貴麗，貴新奇大雅，不貴纖巧瀾漫。凡人止好富麗者，非好富麗。因其不能創異標新，舍富麗無所見長，只得以此塞責。譬如人有新衣二件，試令二人服之，一則雅素而新，一則輝煌而平易，觀者之目注在平易乎，在新奇乎？錦繡綺羅，誰不知貴，亦誰不見之，縞衣素裳，其製略新，則爲衆目所射，以其未嘗睹也。

李笠翁在他所著的書中，討論許多關於結構和佈置上的要點。所涉及的物事有房屋，廳戶，屏燈，桌椅，

古玩，榻，床，箱，櫃等等。他極富於創作思想，對每一件東西都有新穎的議論。他所創作的器具中，有許多種至今爲人所樂用。最著名者爲他在世時即已有人做製出售的芥子園信箋和牖戶板壁的製法。他那部討論生活藝術的書雖不很爲人所知道，但初學畫家所奉爲圭臬的芥子園畫譜，則極其著名。此外則笠翁十種曲也很著名。因爲他是一個戲劇作家，音樂家，享樂家，服裝設計家，美容專家，兼業餘發明家，真所謂多才多藝。

他對於床的式樣有極新穎的見解。據他說，每次遷入一所新屋時，所注意的第一件事情就是那隻床。中國式的床大概都有高架可以掛帳子，其本身即差不多等於一間小室。裏面並裝置着帳桿，床几和屜斗，以便安放書本，茶壺，鞋襪等等零碎物事。李氏以爲床中並宜置幾盆花草，他的方法是將一隻特製的，闊約一尺，高僅二三寸的輕几，從帳頂懸下來。據他的意見，這隻花几應該用彩綢包裹，並摺成縐紋以像行雲。這個几上便可以安放應時的盆花，或焚龍涎香的爐，或佛手木瓜，以取其香。據他的意見：

「若是則身非身也，燥也，飛宿眠食，盡在人間。人非人也，仙也，行起坐臥，無非樂境。予嘗於夢酣睡足，將覺未覺之時，忽嗅臘梅之香，咽喉齒頰，盡帶幽芬。似從臙府中出不覺身輕欲舉，謂此身必不復在人世間矣。既醒，語妻孥曰：『我輩何人，遽有此樂，得無折盡平世之福乎？』妻孥曰：『久賦常貧，未必不由於此！此實事，非欺人語也。』」

李氏的發明中，在我看來，當以臆戶的製法爲最傑出。他曾發明『扇面臆』（湖上游艇所用）風景和梅花臆。中國人的習俗，扇面上都有書畫，並有人癖嗜收集這種舊扇面，訂成冊頁。扇面臆之製即係取意於此。所以李氏的見解以爲游艇如安上扇面式的臆子，則艇中人從船臆觀望兩岸的景物，和兩岸的路人由船臆窺望艇中人的動作，便都像在觀看扇面書畫了。因爲臆子之爲物，其要點即在能任人從其中看得見外面的景物，正如我們所謂眼睛乃是靈魂的臆戶。所以據李氏說起來，臆子的製法應以能在最有利的地位，望見最優美的景物爲主。因而可以假借室外的風景，以補充室內自然成分的缺乏。他說：

坐於船中，兩岸之瀟光山色，寺觀浮屠，雲烟竹樹，以及往來之樵人牧豎，醉翁游女，連人帶馬，盡入『便面』之中，作我天然圖畫。且又時時變幻，不爲一定之形，非特舟行之際，搖一櫓，變一像，撐一篙，換一景；卽繫纜時，風搖水動，亦刻刻異形。是一日之內，現出百千萬幅佳山佳水……

予又嘗作觀山虛牖，名『尺幅臆』，又名『無心畫』。姑妄言之：浮白軒中，後有小山一座，高不踰丈，寬止及尋，而其中則有舟崖碧水，茂林修竹，鳴禽響瀑，茅屋板橋，凡山居所有之物，無一不備。蓋因善塑者肖予一像，神氣宛然，又因予號笠翁，顧名思義，而爲把釣之形。予思既執綸竿，必當坐之磯上，有石不可無水，有水不可無山，有山有水，不可無笠翁息釣歸休之地，遂形此窟以居之。是此山原爲像設，初無意於爲臆也。後見其物小而藪大，有須彌芥子之義，盡日坐繩，不忍闔關，峩然曰：是山也，而可以作畫。

是畫也，而可以爲隨，不過損予一日杖頭錢，爲裝璜之具耳。遂命童子裁紙數幅，以爲畫之頭尾及左右鑲邊，頭尾貼於隨之上下，鑲邊貼於兩傍，儼然堂畫一幅，而但虛其中，非虛其中，欲以屋後之山代之也。坐而觀之，則臆非臆也，畫也，山非屋後之山，即畫上之山也。不覺狂笑失聲，妻孥盡至，又復笑予所笑。而「無心畫」「尺幅臆」之制從此始矣。

李氏對棹椅廚櫃，也別有心裁。這裏我祇能提及一件他所發明冬天所用的矮椅。凡是沒有相當取矮設備的室中，這是一件很合實用的器具。其製法是一張長椅，下面連着一個火櫃。椅子的兩傍各有一個高如矮棹的活動木架，可以隨意旋轉到椅子的正面，擱上一塊板，當做棹子。火櫃裏有屨斗，以便置放炭盆。在這副棹椅上可以讀書寫字，坐臥隨心。據李氏說，這矮椅每天只費炭四塊，早晨加兩塊，下午再加兩塊，即可使坐者整天和暖舒服。他又說，這椅子只須穿上兩根杠子，便成一乘轎子，可供出門的代步。冷天坐着時，兩足既不致受凍，而且可以隨意在轎中吃喝。這椅子到了夏天，也可以改爲涼椅。其法是將一隻水缸安在椅背之後，注滿冷水，以取其涼意。

西方人已發明各種可以旋轉的，可以折疊的，高矮大小可以調節的幾用的床椅和剃頭椅。但是他們從沒有想到過創作可以拆拆的棹几和古玩架。這件東西在中國早已發明，並且製作極爲精巧。可以拆拆的棹几名叫「燕几」，其製法的原則類於西方兒童所玩的積木，將一方方木塊拚搭成種種的物形。一副

六件的「燕几」可以拚出正方形或丁字形等等的式樣，多至四十餘種。

還有一種名為蝶几。其中每一隻几的形式不是方的，而是三角形或稜形的。所以拚合起來，又可以拚成另外的許多式樣。燕几大都供飲宴或抹牌之用，有時當中並留出一些空間，以置放燭台。蝶几則既供飲宴抹牌之用，也可當作花盆架子。因為花盆架子本以式樣不一為宜。這種蝶几每副共有十三件，可以拚成方形，長方形，稜形等等，中間或留或不留空地。拚搭的方法並不一定，全看主婦的巧思去變化。

東西方主婦對於室內佈置，大都歡喜時常變更式樣。因此這類可以拚拆的几棹頗足以供她們的欲望之需要。這種几棹所拚成的式樣都是極為摩登式的，因為摩登器具都注意於輪廓線的簡單化。而中國器具則本來就是如此的。拚搭的藝術似乎就在輪廓線的簡單化中求得各種不同的式樣。我曾看見過一隻古式的花盆架，它的脚不是筆直而是半當中灣曲的。即以方棹和圓棹而言，做的時候即可分成半圓形的兩隻，或分成三角形的兩隻。如此則拚起來時是一隻圓桌或方桌，可供飲宴或抹牌之用。不用之時，即可拆開來放在牆邊，當作書架或花盆架了。兩隻三角形的蝶几倚牆並排擺在一處，看過去便好似從中凸出來的兩座尖山。抹牌時所用的桌子，其大小都可以隨人數的多寡而定。茶點飲宴時所用的桌子，可以隨意拚成丁字形，馬蹄形，或S形。如在較小房間中，大家坐在這種式樣的桌子上吃飯，豈不更為有趣嗎？

中國江蘇省常熟地方現在有一種照這種可以拚拆原則而製造的書箱。可以分拆的書架在西方也

很普通，但這常熱式的特點則在不用時可以依着大小的次序一個一個的套進去而只成如衣箱大小一般的一個箱子。這書箱疊整時，很像一具極新式的書廚，但分開來時則可以拚成許多個大小不一的書廚，其最小的長止尺餘，可以置放在几上或枕邊。拚疊的式樣因此可以隨時變更，以免多看了令人討厭。

中國人對室內佈置好像集中於兩個觀念，即簡單和空闊。凡是佈置很講究的房間，其中傢具必不甚多，木料必是柚木，而打磨得必極光亮，輪廓線必極簡單，而大都必是圓角。柚木器具必須用手工打磨，其精工與否，判別價值的高下。室中一面靠牆處大概安一張半桌，上面放一隻膽瓶。牆角邊大概安着幾只花盆架或古玩架，高矮不一，或安幾隻老樹根所彫成的小矮檯。另一面牆邊大概安一隻書櫥或古玩櫥，式樣必極曲折玲瓏，極為摩登。牆上大概掛一二幅字畫，字必雄勁，畫取遠淡空靈，而室中也須如這畫一般的空靈。中國的房屋中最特出之點是用石板所舖成的院子，其效用和西班牙式房屋的走廊相同，是和平幽靜和安穩的象徵。

第十章 享受大自然

第一節 樂園已經喪失了嗎

在這個行星上的萬物之中，植物類根本談不上對大自然有取什麼態度之可言。所有的動物類也差不多全數沒有取什麼態度的可能。但其中竟有這麼一個人類，竟會自有意識，並能意識到四周的環境，因而能夠對它取一種態度，實是一樁極奇怪的事情。人因為有智慧，便開始對宇宙發生疑問，對它的祕密開始探索，對它的意義開始尋求。他們對宇宙，同時有一種科學的和道德的態度。科學的人士注意於尋求本人所生活於其上的地球之裏外的化學合質，其四周的空氣之厚薄，射流於上層空氣的宇宙光線之多少和性質，山和石之組成，並一般的支配，生命之定律。這種科學的興趣，和道德的態度固然也有一種聯繫，但在它的本身，則不過是單純的求知慾和探索慾罷了。在另一方面，道德的態度便有許多差異。在某些人是想和大自然融協和諧，在某些人是想征服或統治和利用大自然，更在某些人則是高傲的賤視大自然。這個對自己的星球之高傲的賤視態度，乃是文明的一種奇特產物，尤其是某種宗教的奇特產物。這種態度

起源於『已喪失的樂園』那個虛構的故事。所奇者是：這個故事不過是太古時代一種宗教傳說的產物，而現在竟會很普遍的被人信以為真。

對於這個『已喪失的樂園』故事是否真實？從來沒有人發過疑問。總而言之，這個伊甸之園是何等的美麗，而現在這個物質宇宙又是何等的醜惡。其實呢，自從夏娃亞當犯了罪之後，花樹難道已不開花了嗎？上帝難道因了一人之罪，已詛咒蘋果而禁止了它的結果嗎？或他已決定將這花的顏色改爲較灰黯而不像以前的鮮豔嗎？百靈鳥、夜鶯、和鶯鳥難道已停止了它們的鳴叫嗎？山頂難道已經沒有了積雪，湖中已經沒有了回映嗎？今日難道已經沒有了日落時的紅霞，沒有了虹霓，沒有了籠罩鄉村的烟霧，沒有了瀑布、流泉和樹蔭嗎？所以『樂園』已經『喪失』，我們現在是住在一個醜惡的宇宙中這神話，究竟是那一個所捏造的呢？我們真是上帝之忘恩負義的不肖兒女。

關於這個不肖的孩子，我們可以設一個寓言如下：從前有一個人，其姓名姑且慢慢發淺，他跑到上帝那裏訴說，這個星球於他還不够好，要上帝給他一個珠玉爲門的天堂。上帝先指着天空中的月亮問他說：這不是一個很好的玩具嗎？他搖搖頭說，他連看都不要看。上帝又指着遠處的青山問他說：這不是很美麗的景物嗎？他回說，太平淡無奇。上帝又將蘭花和三色花指給他看，叫他伸手摸摸花瓣是如何的軟骨，並問他說：這顏色的配合豈不悅目嗎？他爽直回說：不，上帝是無窮忍耐的，於是就帶他到水族動物池裏，指着各

種各色的熱帶魚給他看，問他是不是覺得有趣？他回說，並不感到興趣。上帝又帶他到一個樹陰之下，用力吹起一陣微風，問他是否覺得是一種享受？他回說，並不覺得。上帝又帶他到一處山邊的湖畔，指着水中的微波，松林中的風過聲，山石的幽靜和湖光的反映給他看，但他依然回說，這些物事並不能提起他的興趣。至此，上帝以為這個他所手創的生物必是一個性情不很和善，而喜看較為刺激性的物事的人，所以就帶他到洛基山的頂上，到美國西部的大峽谷給他看那些掛滿鐘乳，生滿石筍的山洞，那些噴沙岡，那些沙漠中的仙人掌，到希瑪拉雅山看雪景，到揚子江看三峽，到黃山看花岡石峯，到尼挨格拉看瀑布，再問他說，我豈不是已盡其可能將這個星球成爲可以悅耳目，可以充肚腹的美麗世界嗎？但是那個人依然向上帝吵着要一個珠玉爲門的天堂，說這個星球在我還覺得是不够好。『你這個不知好歹，忘恩的畜生，』上帝斥他說：『如此的星球，你還覺得不够好嗎？很好，我將要送你到地獄裏去，讓你看不到行雲和花樹，聽不到流泉，將你幽囚到命終之日。』於是上帝即送他去住在一家城市中的公寓裏邊。這個人的名字就是基督徒。

這個人的欲望顯然很難於使他滿足。上帝是否能够另造一個使他滿足的天堂？這是一個疑問。但是即使造了出來，然而以他這種大富豪式的心性，恐怕到了這個珠玉爲門的天堂之後，不到兩個星期，又會感到討厭，而上帝也將感到束手無策，無法去滿足這個不肯的孩子的欲望了。現在我們大概都須承認現

代的天文學，由於不斷的探索整個可以看得到的宇宙之結果，已使我們不能不承認這地球本身就是一個天堂。如若不然，則我們所夢想的天堂其勢必須占着空隙，既須占着空隙，則其勢必在穹蒼裏的星中，否則必在羣星之間的空虛中。這天堂既然在帶着月亮或沒有月亮的星球中，則我就想像不出這天堂怎樣會比我們的地球更好。這天堂的月亮或許不止一個而有許多個，如粉紅色的，紫色的，綠色的，橙黃色的，水藍色的，土耳其玉色的，此外或許還有更多的虹霓，但我頗疑惑看見一個月亮尙會討厭的人，看見這許多月亮時，將更易於討厭。難得看見雪景或虹霓尙會討厭，則常常看見更美麗的虹霓時將更易於討厭了。這天堂之中，或許將有六個季節而不是四個，將同樣有春夏和日夜的交替，但我看不出這裏邊將有什麼分別。如若一個人對地球上的春夏季節不感興趣，則他怎會對天堂中的春夏季節感到興趣呢？我說這番話或許是極愚笨的，也許是極聰明的，但我總不能贊同佛教徒和基督徒以出世超凡思想所假設的虛無飄渺完全屬於精神的天堂。以我個人而言，我寧願住在這個地球，而不願住在別個星球上。決然沒有一個人能說這個地球上的生活是單調乏味的。倘若一個人對於這多的氣候和天空顏色的變化，隨着月令而循環變換的這多的鮮花依然不知滿足，則此人還不如趕緊自殺，而不必更徒然地去追尋一個或許止能使上帝滿足而不能使人類滿足的可能天堂了。

照着眼前可見的事實而言，大自然的景物聲音氣味和滋味，實是和我們的看聽聞吃器官具有一種

神祕的和諧。這宇宙之景物聲音並氣味和我們的感受器官之和諧是如此的完美這件事，使伏爾泰所譏笑的宇宙目的論得到一個絕好的證據。但我們不必一定都做宇宙目的論者。上帝或許會請我們去赴他的筵席，也許不請。中國人的態度是不問我們是被邀請與否，我們總去赴席。筵席既是這樣的豐盛，而我們卻又饑餓了，不吃也是傻子。儘管哲學家去進行他們的形而上的探討，讓他們去研究我們是否是在被邀請之列，但聰明的人士必會在筵席未冷之前，動手去吃。饑餓和好的常識常是並行的。

我們的地球實是一個絕好的地球。第一，這上面有日夜和早暮的彼此交替，熱的白天接上一個風涼的夜裏，人事甚忙的上午之前，必先來一個清爽的早晨。還有什麼能比這些更好呢？第二，這上面有本身都極完備的夏冬季節的交替，中間並加插溫和的春秋兩季，以逐漸引進大寒和極熱。還有什麼能比這些更好呢？第三，上面有靜而壯觀的樹，夏天給我們樹蔭，而冬天則並不遮蔽掉燦人的太陽。還有什麼比這個更好呢？第四，上面有各種不同的花菓，按着月令循環交替。還有什麼比這個更好呢？第五，上面有清朗的日子，和雲霧滿天的日子彼此交替。還有什麼比這個更好呢？第六，上面有春雨，夏雷，秋風，冬雪。還有什麼比這些更好呢？第七，上面有孔雀，鸚鵡，鸚鳥，金絲雀等鳥，或有着美麗的顏色，或有着清脆的鳴聲。還有什麼比這些更好呢？第八，上面有動物園裏邊有獅子，虎，駱駝，象，犀牛，鱈魚，海獅，牛，馬，狗，貓，狐狸，松鼠，山獾，鼠，種類之多爲人類意想所不能及。還有什麼比這些更好呢？第九，上面有虹魚，劍魚，電鱷，鯨魚，柳鱈，魚，文蛤，鮑魚，龍蝦，淡

水蝦，甲魚，種類之多也是爲人類意想所不能及。還有什麼比這些更好呢？第十，上面有偉大的紅木樹，噴火的火山，偉大的山洞，雄奇的山峯，起伏的山丘，幽靜的湖沼，曲折的江河，有蔭的堤岸。還有什麼比這些更好呢？這張菜單，其花色簡直是無窮盡的，可以合任何人的胃口。所以最聰明的法子就是：逕自去享用這席菜餚，而不必憎嫌生活的單調。

第二節 論宏大

大自然本身永是一個療養院。它即使不能治愈別的疾病，但至少能治愈人類的自大狂症。人類應被安置於「適當的尺寸」中，並永須安置在用大自然作背景的地位上，這就是中國畫家在所畫的山水中總將人物畫得極其渺小的理由。在中國的「雪後觀山」畫幅中，那個觀望山中雪景的人是被畫成小到粗看竟尋不到的尺寸，必須要仔細尋找，方能覓到。這個人隱身在一顆大松樹的下，而在這十五吋高的畫面中，他身體的高度不過一吋而已。而且全身不過聊聊數筆。又有一幅宋畫，上邊畫着四個高人游於山野之間，舉頭觀看頭頂上如傘蓋般的大樹。一個人能偶爾覺得自己是十分渺小時，於他很有益處。有一次我在牯嶺避暑，躺在山頂上，遠望見百哩外的南京城中有兩個渺小如螞蟻一般的人，正在那裏拚命地爭奪一個報効國家的機會。但從遠處望過去時，其情狀便覺得是很滑稽的。所以許多中國人都以爲游山玩水

有一種化積效驗，能使人清心淨慮，掃除不少的妄想。

人類往往易於忘却他實在是何等的渺小無能。一個人看見一所百層大廈時，往往便會自負。治療這稱自負症的對症方法就是將這所麼天大廈在想像中撥置到一座渺小的土丘上去，而習成一種分辨何者是偉大，何者不是偉大的更真見解。我們之所以重海洋者在它的廣浩無邊，重山嶺者在它的高大綿延。黃山有許多高峯都是成千尺的整塊花岡石從地面生成，連綿不絕的長達半哩多路。這就是使中國畫家的心靈受到感動的地方。它的幽靜，它的不平伏的宏大，和它那顯然的永在，都可說是使中國人愛好畫石的理由。一個人沒有到過黃山決不會相信世上有這麼樣的大石。十七世紀中有一個黃山畫派，即因愛好這種奇石而得名。

在另一方面，常和大自然的偉大爲伍，當真可以使人的心境漸漸也成爲偉大。我們自有一種把天然景色當作活動影片看的法子，而得到不亞於看活動影戲的滿足；自有一種把天邊的烏雲當作劇台後面的佈景看，而得到不亞於看佈景的滿足；自有一種把山野叢林當作私有的花園看，而得到不亞於游私有的花園的滿足；自有一種把奔騰澎湃的巨浪聲音當作音樂聽，而得到不亞於聽音樂的滿足；自有一種把山風當作冷氣設備，而得到不亞於冷氣設備的滿足。我們隨着天地之大而並大，如中國第一個浪漫派才子阮籍所謂「大丈夫」之「以天地爲廬」。

我生平所遇到的一幅最好的景物是某晚在印度洋面上所見。這景物的場面長有百哩，高有三哩。大自然在上面表現了半小時的佳劇，有巨龍，雄獅等接連的在天邊行過。——獅子昂首而搖，獅毛四面飄拂；巨龍宛轉翻身，奮鱗舞爪。——有穿着灰白色軍服的兵士，帶着金色肩章的軍官，排着隊來往不絕，倏而合隊，倏而退去。在這軍隊彼此追逐爭戰之時，場面上的燈光忽而變換，白衣服的兵士忽而變為黃衣服，灰色衣服者忽而變為紫衣服。至於背後的佈景，則一忽兒已變為耀眼的金黃色。再過一刻，這大自然劇台的管理技師漸漸將燈光低暗下去，紫衣服的兵士吞沒了黃衣服的而漸漸變為深紫和灰色。在燈光完全熄滅之前的五分鐘，又顯現出一幅令人咋舌的慘怖黑暗景象。我看這齣生平所僅見的偉大的戲劇，並沒有花費分文。

這星球上面還有幽靜的山，都是近乎治療式的幽靜。如幽靜的峯，幽靜的石，幽靜的樹，一切都是幽靜而偉大的。凡是環抱形的山都是一所療養院，人居其中即好似依偎在母親的懷裏。我雖不信基督教科學，但我確信偉大年久的樹木和山居，實具有精神上的治療功效。並不是治療一塊斷骨或一方受着傳染病的皮膚之場所，而是治療一切俗念和靈魂病患的場所如：竊盜狂，自負狂，只知有己不知有人狂，奴隸他人狂，討債狂，統治狂，戰爭狂，詩狂，惡意仇恨狂，好於人前顯耀狂，一般的頭腦不清，和種種的不道德脾氣。

第三節 兩個中國女子

享受大自然，是一種藝術，視人的性情個性而異其趣。並且也如別種藝術一般，極難於描寫其技巧。其中一切都須出於自動，都須出於藝術天性的自動。所以在某一時候怎樣去享受一樹一石或一景，並無規則可定。因為沒有景致是相同的。凡是懂這個道理的人，不必有人教他，即會知道怎樣去享受大自然。海笑洛愛禮斯 Havelock Ellis 和 花德維 Van der Velde 所說，夫婦在閨房靜好之中，什麼事可做，什麼事不可做，什麼是有趣的，什麼事是沒趣的，決不是可以用章程來規定的事情。這句話，實是不朽之論。在享受大自然中也同樣是如此的。最好的探討方法大概還是從具有這種藝術天性的人們之生活中去研究愛好大自然。夢見一年以前所看到的一個景致，忽然想到一個地方去的願望——這些都是突然而來的東西。凡有藝術天性的人，不論走到那裏，都會顯出這個天性。凡真能享受大自然的作家，都會丟開了他已定的綱要，而去自由地描寫一個美麗的雪景或一個春天的晚景。新聞家和政治家的自傳文中，大都充滿着過去經驗的回憶。但是文學家的自傳文中，則應多談一個快樂的夜晚，或一次和幾個朋友到一個山谷裏去遊玩的回憶。在這一點上，我覺得羅德霞 吉波林 Rudyard Kipling 和却斯頓頓 G. K. Chesterton 的自傳文都是令人失望的。他們何以竟會將一生中的經歷輕重倒置，真令人不解。他們所提到的，無非是人

人，而絲毫沒有提到花鳥山丘和溪流。

中國文人的回憶文字和他們的信札中，在這一點上便不同了。信札中最重要的事情每是告訴他的朋友一個晚上在湖上的經過，或在自傳文中紀錄他生平所認為最快樂的一天，和這天的經過。中國作家至少有很多個都喜愛紀錄夫婦閨房中樂趣的回憶。其中冒辟疆所著的影梅庵憶語，沈三白的浮生六記，和蔣坦的秋燈瑣憶，更是極好的例子。冒沈二書是在夫人去世後所著，蔣書則是在老年夫人尙在的時候所著。我這裏當先行引用秋燈瑣憶中的幾句話。這書中主人翁是作者的夫人秋芙。然後再引幾段浮生六記中的話。這書中主人翁是作者的夫人芸。這兩個女子雖不是極有學問的人或大詩家，但她們都有適當的性情。這並無關係，我們不必着眼於寫出可傳諸萬世的好詩，而祇須學會怎樣用詩句去紀錄一章有意義的事件，一次個人的心境，或用詩句來協助我們享受大自然。

甲 秋芙

秋芙每謂余云：『人生百年，夢寐居半，愁病居半，襁褓垂老之日又居半。所僅存者十二三年。况我輩蒲柳之質，猶未必百年者乎。』

秋月正佳，秋芙命雛鬟負琴，放舟兩湖荷菱之間。時余自西溪歸，及門，秋芙先出，因買瓜皮跡之。相謂於蘇堤第二橋下，秋芙方鼓琴作漢宮秋怨曲，余爲披襟而聽。斯時四山沉烟，星月在水，玲瓏雜鳴，不

知天風聲環玦聲也。琴聲未終，船聲已移近漪園南岸矣。因叩白雲菴門，菴尼故相識也。坐次，採池中新蓮，製羹以進，色香清冽，足沁腸腑，其視世味腥羶何止薰蕕之別。回船至段家橋，登岸，施竹筴於地，坐話良久。聞城中鐘聲，如蠅營營，殊聒人耳。其時星斗漸稀，潮氣橫白。聽城頭更鼓，已沉沉第四通矣，遂攜琴刺船而去。

云。
秋芙蓉所種芭蕉，已葉大成，陰蔭蔽籠，秋來風雨滴瀝，枕上聞之，心與俱碎。一日，余戲題斷句葉上。

是誰多事種芭蕉？

早也瀟瀟，

晚也瀟瀟！

明日見葉上澣書數行云：

是君心緒太無聊！

種了芭蕉，

又怨芭蕉！

字畫柔媚，此秋芙蓉戲筆也。然余於此，悟入正復不淺。

夜來聞風雨，聲枕簟漸有涼意。秋芙方卸晚妝，余坐案傍，製百花圖記未半，聞黃葉數聲，吹墮窗下，秋芙顧鏡吟曰：

昨日勝今日；

今年老去年。

余慨然云：「生年不滿百，安能爲他人拭涕？」輒爲擲筆。夜深，秋芙思飲，瓦罍溫噉，已無餘火，欲呼小鬟，皆蒙頭戶間，爲趾離召去久矣。余分案上燈置茶灶間，溫童子湯一甌飲之。秋芙病肺十年，深秋咳嗽，必高枕始得熟睡。今年體力較強，擁髻相對，常至夜分，殆眠餐調攝之功歟。

余爲秋芙製梅花畫衣，香雪滿身，望之如綠萼仙人，飄然塵世。每當春暮，翠袖憑欄，鬢邊蝴蝶，獨栩栩然不知東風之既去也。

去年燕來較遲，簾外桃花，已零落殆半。夜深巢泥忽傾，墮籬於地。秋芙懼爲鴉兒所攫，急收取之，且爲釘竹片於梁，以承其巢。今年燕子復來，故巢猶在，繞屋呢喃。殆猶憶去年護雛人耶？

秋芙好棋，而不甚精。每夕必強余手談，或至達旦。余戲舉竹垞詞云：「箕錢鬥草已都輸，向持底今宵償我？」秋芙故飾詞云：「君以我不能勝耶，請以所佩玉虎爲賭。」下數十子，棋局漸輸，秋芙縱膝上鴉兒，搗亂棋勢。余笑云：「子以玉奴自沉歟？」秋芙嘿然，而銀燭熒熒，已照見桃花上頰矣。自此更不復

棋。

跑鹿泉上有木樺數株，偃伏石上。花時黃雪滿階，如遊天香國中，足怡鼻觀。余負花癖，與秋芙常茗茗其下。秋芙拗花簪髮，額上髮爲樹枝梢亂，余爲蘸泉水掠之。臨去折花數枝，插車背上，攜入城闕，欲人知新秋消息也。

乙 芸

在浮生六記中，一個不出名的畫家描寫他夫婦的閨房中瑣事的回憶。他倆都是富於藝術性的人，知道怎樣儘量地及時行樂。文字極其自然，毫無虛飾。我頗覺得芸是中國文學中所記的女子中最爲可愛的一個。他倆的一生很悽慘，但也很放蕩，是心靈中所流露出來的真放蕩。他倆以享受大自然爲情情悅性中必不可少的事件。以下三節描寫他倆怎樣渡那快樂的牛郎織女相會節，和中元節，以及怎樣在蘇州過夏。

是年七夕，芸設香燭瓜果，同拜天孫於我取軒中。余鱗『願生生世世爲夫婦』。園章二方，余執朱文，芸執白文，以爲往來書信之用。是夜月色頗佳，俯視河中，波光如練。輕羅小扇，並坐水牕，仰見飛雲過天，變態萬狀。芸曰：『宇宙之大，同此一月，不知今日世間亦有如我兩人之情與否？』余曰：『納涼玩月，到處有之，若品論雲霞，或求之幽閨繡閣，慧心默證者固亦不少。若夫婦同觀，所品論者恐不在此雲霞耳。』未幾燭燼月沉，撤果歸臥。

七月望俗謂之鬼節，芸備小酌，擬月暢飲。夜忽陰，雲如晦，芸愀然曰：「妾能與君白頭偕老，月輪當出。」余亦素然，但見隔岸螢光明滅，萬點梳織於柳隄，寥渚間。余與芸聯句以遣悶懷，而兩韻之後，逾聯逾縱，想入非夷，隨口亂道。芸已漱涎涕淚，笑倒余懷，不能成聲矣。覺其鬢邊茉莉，濃香撲鼻，因拍其背，以他詞解之曰：「想古人以茉莉形色如珠，故供助妝壓髮，不知此花必沾油頭粉面之氣，其香更可愛，所供佛手，當退避三舍矣。」芸乃止笑曰：「佛手乃香中君子，只在有意無意間。梅乃香中小人，故須借人之勢，其香也是脅肩諂笑。」余曰：「卿何遠君子而近小人？」芸曰：「我笑君子愛小人耳。」

正話間滯已三滴，漸見風掃雲開，一輪湧出，乃大喜，倚窗對酌。酒未三盃，忽聞橋下闐然一聲，如有人墮。就窗細聽，波明如鏡，不見一物，惟聞河灘有隻鴨急奔聲。余知滄浪亭畔有溺鬼，恐芸胆怯，未敢即言。芸曰：「噫！此聲也胡爲乎來哉？」不禁毛骨皆悚。急閉牕，攜酒歸房，一燈如豆，羅帳低垂，弓影歪斜，驚神未定。剔燈入帳，芸已裹熱大作，余亦繼之，困頓兩旬，真所謂樂極災生，亦是白頭不終之兆。

這書中可算是充滿着美麗風雅，流露着對大自然的愛好。以下這段在蘇州過夏的記錄可見一斑：
遷倉米巷。余顏其臥樓曰賓香閣，益以芸名而取如賓意也。院窄牆高，一無可取。後有廂樓通藏書處，開牕對陸氏廢園，但有荒涼之象，滄浪風景時叨芸懷。

有老嫗居金母橋之東，埤巷之北，繞屋皆菜圃，編籬爲門。門外有池約畝許，花光樹影，錯雜離蘆。其

地卽元末張士誠王府廢基也。屋西數武，瓦礫堆成土山。登其巔可遠眺，地曠人稀，頗饒野趣。媪偶言及，芸神往不置。

越日至其地，屋僅二間，前後隔而爲四，紙牕竹榻，頗有幽趣。老媪知余意，欣然出其臥室爲賃，四壁糊以白紙，頗覺改觀。鄰僅老夫婦二人，灌園爲業，知余夫婦避暑於此，先來通殷懃，并釣池魚，摘園蔬爲饋。償其價不受，芸作鞋報之，始謝而受。時方七月，綠樹陰濃，水面風來，蟬鳴聒耳。鄰老又爲製魚竿，與芸垂釣於柳陰深處。日落時登土山，觀晚霞夕照，隨意聯吟，有「默雲吞落日，弓月彈流星」之句。少焉月印池中，蟲聲四起，設竹榻於籬下。老媪報酒溫飯熟，遂就月下對酌，微醺而飯。浴罷則涼簾蕉扇，或坐或臥，聽鄰老談因果報應事。三鼓歸臥，過體清涼，幾不知身居城市矣。籬邊倩鄰老購菊，遍植之。九月花開，又與芸居十日。吾母亦欣然來觀，持箸對菊，賞玩竟日。芸喜曰：「他年當與君卜築於此，買遠屋菜園十畝，僱僕媪，以供薪。水君畫我繡，以爲詩酒之需。布衣菜飯，可樂終身，不必作遠遊計也。」余深然之。今卽得有境地，而知已淪亡，可勝浩嘆！

第四節 論石與樹

現在的事情，真使我莫名其妙。房屋都是造成方形，整齊成列。道路也是筆直的，並且沒有樹木。我們已

不再看見曲徑，老屋，和花園中的井。城市中即使有兩處私人的花園，也不過是具體而微罷了。我們居然已做到將大自然推出我們的生活之外的地步。我們是住着沒有屋頂的房子，房屋的盡處即算是屋頂。只要合於實用，便算了事。因此營造匠人也因看得討厭，而媽虎完事。現在的房屋，簡直是像一個沒有耐心的小孩用積木所搭成的房子，在沒有加上屋頂，尙未完成之時，即已覺得討厭而停工了。大自然的精神已經和現代的文明人脫離。我願以爲人類甚至於已經企圖把樹木也文明化起來；我們祇須看一看大道旁所植的樹，株數間隔，何等整齊，還要把它們消一下毒，並且用剪子修整，使它們顯出我們人類所認爲美麗的形式。

我們現在種花，每每種成圓圈形，或星形，或字母形。如若當中有一株的枝葉偶爾橫叉出整齊線之外，我們便視之如西點 West Point 學兵操練時當中有一個學兵步伐錯誤一般的可怕，而趕緊要用剪子去剪它下來。凡爾賽所植的樹，都是剪成圓錐形，一對一對地極勻稱地排列成圓圈形或長方形，如兵式操中的陣圖一般。這就是人類的光榮並權力，和如同訓練兵丁一般去訓練樹木的能力。如若一對並植着的樹，高矮上略有參差，我們便覺得非剪齊不可，使它不至於擾亂我們的勻稱感覺，人類光榮和權力。

所以當前的大問題就是：怎樣去要回大自然和將大自然依舊引進人類的生活裏邊？這是一個極難於措置的問題。人們都是住在遠離泥土的公寓中，即使他有着最好的藝術心性，也將何從去着力呢？即使

他有另租一間批屋的經濟力，但這裏邊怎樣能够種植出一片草場，或開一口井，或種植一片竹園呢？一切的一切都是極端的錯誤，都是無從挽回的錯誤。除了摩天大廈和夜間成排透露燈光的廳戶之外，還有什麼可以使人欣賞的東西呢？一個人越多，看這種摩天大廈和夜間成排透露燈光的廳戶，便越會自負人類文明的能力，而忘却人類本是何等渺小的生物。所以我祇可認這個問題為無解決之可能，而擱在一旁。

所以，第一步我們須使每個人有很多的空地。不論怎樣藉口，剝奪人類土地的文明總是不對的。假使將來產生一種文明，能使每個人都有一畝的田地，則他才有下手的機會。他就可以有着自己所有的樹，自己所有的石。他在選擇地段的時節，必去選擇原有大樹的地方。倘若果真沒有大樹，他必會趕緊去種植一些易於生長的樹如竹樹，柳樹之類。他不必再將鳥養在籠中，因為百鳥都會自己飛來。他必會聽任青蛙留在近處，並且留些蠅子和蜘蛛。那時他的兒童才能在大自然中研究大自然，而不必更從玻璃櫃中去研究它。兒童至少有機會去觀察小雞怎樣從雞蛋中孵出來，而對於兩性問題不會再和那波斯頓高等家庭中兒童一般的一竅不通了。他們也有了機會可以看見蠅子和蜘蛛的打架，他們的身上將時常很舒服地污穢了。

中國人的愛石心性，我在上文已經提過，這就可以解釋為什麼中國人在畫中都喜歡山水的理由。但這解釋還不過是基本的，尚不足以充分說明一般的愛石心理。基本的觀念是石是偉大的，堅固的，指示一

種永久性。它們是幽靜的，不能移動的，如大英雄一般的具着不屈不撓的精神。它們也是自立的，如隱士一般的脫離塵世。它們也是長壽的，中國人對於長壽的東西都是喜愛的。最要之點是：從藝術觀點看起來，它們就是魁偉雄奇，崢嶸古雅的模範。此外還有所謂「危」的感想，三百尺高的壁立巉岩總是奇景，即因它們暗示着一個「危」字。

但應該討論的地方還不止於此。一個人決不能天天跑到山裏去看石，所以必須把石搬到家中來。凡是花園裏邊的巖石和假山，其佈置當中總以「危」為尚，以期摹仿天然山峯的崢嶸。這是西方人到中國游歷時所不能領會了解的。但這不能怪西方人，因為大多數的假山都是粗製濫造，俗不可耐，都不能使人從而領略到真正的魁偉雄奇意味。用幾塊石頭所疊成的假山，大都用水泥膠黏，而水泥的痕跡往往顯露在外。真正合於藝術的假山，應該是像畫中之山石一般。假山和畫中山石所留於人心的藝術意味無疑地是相類而聯繫的，例如宋朝的名畫家米芾會寫作一部關於觀石的書。另一宋朝作家會寫作一部石譜，書中詳細描寫幾百種各處所產合於築假山之用的石頭。這些都顯示假山當宋代名畫家時代，已經有了很高度的發展。

和這種山峯巨石的領略平行的人類又發展了一種對園石之不同的領略，專注意於顏色紋理面皴和結構，有時並注意於擊時所發的聲音。石愈小，愈是注意於結構和紋色。有許多人的對於集藏各種石硯

和石章的癖好更增長了這一方面的發展。這兩種癖好是許多中國文士所當做日常功課的。於是紋理細膩，顏色透明鮮艷，成爲最重要之點，再後，又有人癖好玉石所彫的鼻烟壺，其情形亦是如此。一顆上好鈞石章，或一隻上好的鼻烟壺，往往可以值到六七百塊錢。

要充份領略石頭在室內和園內的用途，我們須先研究一下子中國書法。因中國書法是專在抽象的筆勢和結構上用功夫。好的石塊，一方面固然應該近乎雄奇不俗，但其結構更爲重要。所謂結構，並不是要它具着勻稱的直線形，圓形，或三角形，而應是天然的拙緻。老子在他所著的道德經中，常稱贊不彫之璞。我們千萬不可粉飾天然，因爲最好的藝術結晶品也和好的詩文一般須像流水行雲之自然，如中國評論家所謂不露斧鑿之痕。這一點可以適用於藝術的任那一個方面。我們之所領略者是不規則當中的美麗，結構玲瓏活潑當中的美麗。富家書房中常愛設用老樹根所形成的檯，即是出於這種領略的觀念。因此中國花園中的假山大都是用未經斧鑿的石塊所疊成，有時是用丈餘高的英石峯，有時是用河裏或山洞裏的石塊，都是玲瓏剔透，極盡拙緻之態的。有一位作家主張：如若石中的窟窿適是圓形的，則應另外拿些小石子黏堆上去，以減少其整圓的輪廓。上海和蘇州附近的花園中，其假山大都是用從太湖底裏所掘起的石塊所疊成，石上都有水波之紋。有時取到的石塊如若還不够嵌空玲瓏，則用斧鑿修琢之後，依舊沉入水中，待過一二年後，再取出來應用，以便水波將斧鑿之痕洗刷淨盡。

對於樹木之領略是較為易得的，並且當然是很普通的。房屋的四週如若沒有樹木，便覺得光禿禿的。如男女不穿衣服一般。樹木和房屋之間的分別，祇在房屋是造成的，而樹木則是生長的。凡是天然生長出來的東西總比人力造成的更為好看。為了實用上便利的理由，我們不能不將牆造成直的，將每層房屋造成平的。但在樓板這件事上，一所房屋中同層各房間的地板，其實並沒有必須在同一水平線上的理由。不過我們已不可避免的偏向直線和方形，而這種直線和方形非用樹木來調劑，便不能美觀。此外在顏色設計上，我們不敢將房屋漆成綠色，但大自然則敢將樹木漆成綠色。

藝術上的智慧在於隱匿藝術。我們都是太好自顯本領，在這一點上我不能不佩服清代的阮元。他於巡撫浙江的任上，在杭州西湖中造了一個小嶼，即後人所稱為阮公嶼者。這嶼上並沒有什麼建築，連亭子碑柱等都沒有的。他在這件創作上，完全抹去了個人。現在這阮公嶼依然峙立在西湖的水中，是約有百碼方圓的一方平地，高出水面不過尺餘，地上所有者不過是青蔥飄拂的柳樹。你如在一個烟霧瀰離的日子去遠望這嶼，你便能看到它好似從水中冉冉上升。楊柳的影子映在水中，衝破了湖面的單調，而使它增加了風韻。所以這阮公嶼是和大自然完全和諧的。它不像那美國留學生回國後所造那燈塔式的紀念塔般，令人看了觸眼。這紀念塔是我每看見一次，便眼痛一次的。我會公開的許願，我如若有一天做了強盜頭而占據杭州，我的第一件行動，便是用大炮將這個紀念塔轟去。

在數千百種的樹木中，中國名士和詩人覺得當中有幾種其結構和輪廓由於從書法家的觀點上具着種種特別的美處，所以尤其是宜於藝術家的欣賞。這就是說，雖然凡是樹木都是好看的，但其中某某幾種則更是具有特別的姿勢或風韻。所以他們特把這幾種樹木另提出來，而將它們聯繫於各種的指定情感；例如橄欖樹之靜潔，不如松樹，楊柳雖柔媚但並不雄奇。有少數種樹木是常見於畫幅和詩歌中的，其中最傑出者如松樹的雄偉，梅樹的清奇，竹樹的纖細令人生家屋之感，和楊柳的柔媚令人如對婀娜的美女。

松樹之欣賞，或許可算是最惹人注意，和最具着詩的意義。它比別的樹更能表徵行爲高尚之概念。因爲樹木當中也有高尚和不高尚之別，也有雄奇和平淡之別。所以中國藝術家常稱美松樹的雄偉，如馬太亞諾 Mathew Arnold 稱美古希臘詩人荷馬 Homer 的偉大一般。在樹木之中，想向楊柳去求雄偉，其徒然無效。正如在詩人之中想向斯溫本 Swinburne 去求雄奇。美麗的種類種種不一：如柔和之美，優雅之美，雄偉之美，莊嚴之美，古怪之美，粗拙之美，力量之美，和古色古香之美。松樹就因爲具有這種古色古香的性質，所以使它在樹木中得到特別的位置。正如隱居的高士，寬袍大袖，扶着竹杖在山徑中行走，而被人認爲人類之最高理想一般。李翁 因此會說，坐在一個滿植楊柳桃花的園中，而近旁沒有松樹，直等於坐在兒童女子之間，而旁邊沒有一個可以就教的老者一般。中國人也爲了這個理由，於愛松之中，尤愛松之老者，越老越好。因爲它們是更其雄偉。和松樹並立的是柏樹，也是以雄奇見稱。它的樹枝都是灣曲虬纏而

向下的。向上的樹枝象徵少年和烟士比里純，而向下的樹枝則象徵俯視年青人的老者之僵僵姿勢。

我會說過松之可愛處是在藝術上更有意義的，因為它代表幽靜雄偉和出世，正和隱士的態度相類。這個可愛處常和玩石與在松下徘徊的老人聯繫在一起，如在中國畫中所見的一般。當一個人立在松樹之下而向上望時，心中便會生出它是何等偉大，何等老蒼，在寧靜的獨立中何等快樂的感想。老子說，大塊無言，蒼老的松樹也無言，它祇是靜靜地沉着地立在那裏俯視世界，好似覺得已經閱歷過多少的人事滄桑，它像有智慧的老人一般無所不懂，不過從不說話，這就是它神祕偉大的地方。

梅樹的可愛處在其枝之奇緻，和花之芬芳。詩人於欣賞樹木之中，常以松、竹、梅為寒冬三傑，而稱之為嚴寒三友。因為竹和松是長青樹，而梅則在冬末春初時開花，所以梅樹特別象徵品質的高潔。一種寒冷高爽中的純潔。它的香味是一種冷香，天氣越冷，它越有精神。它也和蘭花一般象徵幽靜中的風韻。宋代的隱居詩人林和靖曾以妻梅子鶴自傲。他的遺跡現在依舊在西湖的孤山，他的墓旁還有一座鶴塚，每年詩人和名士去憑吊者很多。梅樹的姿態和芬芳之可愛處，中國有一句古詩描寫得最好。那句詩是：

暗香浮動影橫斜。

後來的詩人都認為這七個字已寫盡了梅花的美處，更不能有所增減。

人之愛竹，愛其幹葉的纖弱，因此植於家中更多享受。它的美處是一種微笑般的美處，所給我們的樂

處是一種溫和的樂趣。竹樹以瘦細稀疏爲妙，因此種竹兩三株和一片竹林同樣的可愛，不論在園中或畫上。因爲竹的可愛處在纖瘦，所以畫在畫上時止須兩三枝，即已足夠。正如畫梅花的止須畫其一枝。纖瘦的竹枝最宜配以怪石，所以畫竹之時，旁邊總畫上幾塊石頭，而所畫的石頭總是斂瘦玲瓏的。

楊柳極易於生長，河邊岸上也可以種植。這樹象徵女性的絕色美麗。張潮即因此認楊柳爲世上四種最感人的物事之一而說：『柳令人感。』中國美人的細腰稱爲柳腰，中國的舞女穿着長袖的寬袍，於舞時都模擬着柳枝在風中的迴旋往覆姿勢。因爲柳樹極易生長，中國很有許多地方數里之中徧地是柳，當陣風吹過之時，便能激起所謂『柳浪。』此外黃鶯和蟬都最喜棲於柳樹，圖畫中畫到楊柳時，每每都畫上幾隻黃鶯和蟬以爲點綴。所以西湖十景中有一處的名稱即是『柳浪聞鶯。』

此外當然還有許多種令人可愛的樹木如梧桐樹之因樹皮潔淨，可以用小刀刻畫詩詞，而被人所愛。也有人喜愛盤繞在樹根或山石上的巨藤，它們的迴環盤繞和大樹的直幹適成一種對比。有時這種巨藤很像一條龍形，於是即稱它爲臥龍。老樹之枝幹橫斜灣曲者，也因了這個理由爲人所愛。蘇州太湖邊的木瀆地方有四顆老柏，其名爲『清』『奇』『古』『怪。』『清柏』的樹幹很直，上面的枝葉四面鋪張開來如同傘形。『奇柏』橫臥地上，樹幹有三個灣曲如乙形。『古柏』光皮禿頂，伸着半枯的枝如同人的手指一樣。『怪柏』自根而上樹幹扭絞如同螺旋一般。

最要之點是人人之愛樹木，不單是愛樹木本身，而也聯帶愛着其他的天然物事如：石、雲、鳥、蟲、和人。張潮會說：『藝花可以邀蝶，鑿石可以邀雲，栽松可以邀風……種蕉可以邀雨，植柳可以邀蟬。』人於愛樹之中聯帶愛着樹上的鳥聲；愛石之中聯帶愛着石旁的蟋蟀聲。因為鳥必在樹上，蟋蟀必在石旁方肯鳴叫。中國人之喜愛善鳴的蛙、蟋蟀和蟬更勝於他們之愛貓、狗，或別種家畜。動物之中，祇有鶴的品格配得上松樹和梅花。因為鶴也是隱逸的象徵。一個高人看見一隻鶴，或甚至一隻鷺，白而潔淨，傲然獨立於池中時，他便會期望自己也化成一隻鶴。

鄧板橋在寫給他弟弟的信中，有一段論到不應該將鳥兒關在籠中一節，最能表出人類怎樣去和大自然和融而得到快樂（因為動物都是快樂的）之思想：

所云不得籠中養鳥，而余又未嘗不愛鳥，但養之有道耳。欲養鳥，莫如多種樹，使遠屋數百株，扶疏茂密，爲鳥國鳥家。將旦時，睡夢初醒，尙展轉在被，聽一片啾啾，如雲門咸池之奏。及披衣而起，顛面漱口，啜茗，見其揚盪振彩，倏往倏來，目不暇給，固非一籠一羽之樂而已。大率平生樂處，欲以天地爲囿，江溪爲池，各適其天，斯爲大快，比之盆魚籠鳥，其鉅細仁忍何如也！

第五節 論花和折枝花

現在的人對於花和設花的愛好這件事，似乎都出之以不經意。其實呢，要享受花草也和享受樹木一樣，須先下一番選擇功夫，分其品格之高低，而配以天然的季節和景物。就拿香味這一端講起來，香味很烈的如茉莉，較文靜的如紫丁香，最文靜細緻的如蘭花。中國人認為花之香味越文靜者，其品越高。再拿顏色來講，深淺也種種不一。有許多濃艷如少婦，有許多淡雅如閨中的處女，有許多似乎是專供大眾欣賞的，而另有些則幽香自怡，不媚凡俗。有許多以鮮艷見長，有許多則以淡雅顯高。最要者是，凡是花木都和開花時的季節和景物有聯帶的特性；例如我們提到玫瑰時，便自然想到風日清和的春天；提到荷花時，便想到風涼夏早的池邊；提到桂花時，便想到秋高氣爽的中秋月圓時節；提到菊花時，便想到深秋對菊持螯吃蟹時的景物；提到梅花時，便想到冬日的瑞雪；又聯想到水仙花，便會使我們想到新年的快樂景色。

蘭花，菊花，和蓮花也如樹中的松竹一般，爲了它們具着某種特別的品質，而特別爲人重視，在中國的文學中視之爲高人的象徵。中國詩人於花中最愛梅花，這一點上文中已經有所說明，稱之爲『花魁』。因爲梅花開於新年，正是一年之首，占着百花之先。但是各人的意見當然也有不同的，所以有許多人則尊牡丹爲『花王』，尤其是在唐代。另一方面說起來，牡丹以穠艷見長，所以象徵富貴，而梅花則以清瘦見長，所以象徵隱逸清苦。因此，前者是物質的，而後者則是精神的。中國有一位文人極推崇牡丹，其原因是當唐朝武則天臨朝的時代，她一時忽發狂興，詔諭苑中百花必須在冬月的某天一齊開放，百花都不敢不遵時開

放，當中惟有牡丹猶違聖旨，比規定的時刻遲了數小時方始開花。因此觸了武則天的怒，而下詔將苑中幾百盆牡丹一起從京都（西安）貶到洛陽去。從此牡丹便失去了帝寵，但其種未絕，以後盛於洛陽。我以為中國人不很重視玫瑰花的理由，大概是因為玫瑰和牡丹同其穠艷，而不及牡丹的富麗堂皇，所以被抑在下的。據中國舊書之說，牡丹共有九十種，各有一個詩意的特別名稱。

蘭花和牡丹的品格截然不同，是幽雅的形象。因為蘭花是常生於幽谷的。文人稱它具有「孤芳獨賞」之美德，它從不取媚於人，也不願移居城市之中，而即使移植了，灌溉看顧也須特別當心，否則便立刻枯死。所以中國書中常稱深閨的美女和隱居山僻不求名利的高人為「空谷幽蘭」。蘭花的香味是如此的文靜，它不求取悅於人，但能領略者則知道它的香味是何等高潔啊！有一本古書上說：「入芝蘭之室，久不復聞其香。」就因為這人的鼻已充滿了花香了。依李笠翁之說，蘭花不宜於遍置各處，而祇宜限於一室，方能於進出之時欣賞其幽香。美國蘭花形式較大，顏色較為富麗，但似乎沒有這種文靜的香味。我的家鄉福建是中國有名的「建蘭」之產地。建蘭的花瓣較大，長祇一寸，顏色淡綠，種在紫砂盆中，異常好看。最著名的的一種名叫「鄭孟良」，顏色和水差不多，浸在水中時，竟可花水不分。牡丹都以產地為名，而蘭花則都以從前種它的高人為名，如美國花草之以種者之名為名一般，例如李司馬黃八哥之類。

無疑的蘭花之極其難於種植，和它的香味之異常文靜，使它得到其高貴的身價。各種花木中以蘭花

最爲嬌嫩，稍不經心，便會枯死。所以愛蘭者都是親手灌溉整理，不肯假手於僕役。我曾看見過愛護蘭花者之專心護視，不亞於人之愛護其父母。奇花異卉也如希有的金石古玩一般，在占有上很易引起有同好者的妒忌。中國某種筆記中，曾載某人向他的朋友索取一種奇花的枝芽，未能如願，即下手偷竊，因此被控獲罪。對於這種情形，沈復在他所著的『浮生六記』中有一段極好的描寫，他說：

花以蘭爲最，取其幽香韻致也。而瓣品之稍堪入譜者不可多得。蘭坡臨終時，贈余荷瓣素心春蘭一盆，皆肩平心闊，莖細瓣淨，可以入譜者。余珍如拱璧。值余游幕於外，芸能親爲灌溉，花葉頗茂。不二年，一旦忽萎死。起根視之，皆白如玉，且蘭芽勃然，初不可解，以爲無福消受，浩歎而已。事後始悉有人欲分不允，故用滾湯灌殺也。從此誓不植蘭。

正如梅花是詩人林和靖的愛物，蓮花是儒家周蓮溪的愛物一般，菊花是詩人陶淵明的愛物。菊花開於深秋，所以也具冷香冷色之譽。菊花之冷色和牡丹的濃艷，其分別極容易辨。菊花的種類甚多，宋代名士范成大是錫以各種美名的始創者。種類的繁多，似乎是菊花的特色。其花形和顏色之種類多到不勝數計。白和黃色的爲花之正宗，紫和紅色爲花之變體，所以其品即較次。白色和黃色的菊花有銀盞，銀鈴，金鈴，玉盆，玉鈴，玉繡球等之美稱。也有用古美人的名字如揚貴妃，和西施之類以稱之者。花的形式有時如時髦女人的髮髻，有時如少女頭上一縷一縷的長髮。花的香味也各自不同，以含有辟香味或龍腦香味者爲最上。

湖蓮自成一種，並據我看來，是花中之最美者。消夏而沒有蓮花，實不能稱爲美滿。如若屋旁沒有種荷的池子，則可以將它種在大缸中，不過這種法缺少了一片連綿，花葉交映，露滴花開，芳香互里的佳景。美國的水蓮和中國的荷花不同，宋代名士周道溪著文解釋他愛蓮的理由，並說蓮花是出於污泥而不染，所以可比之爲賢人。這完全是儒家的口氣。再從實用方面講起來，這花從頂到根，沒有一樣是廢物。蓮根即藕，是絕佳的水果，荷葉可用以包裹食物，花可供人賞玩，而其子即蓮子。尤其是食物中的佳品，可以新鮮時生吃，或曬乾後煮了吃。

海棠花的式樣和蘋果花有些相像，也是詩人所愛的花中之一。這花雖盛產於杜甫的故鄉四川，但他的詩中恰一字不曾提過。這件事很奇怪，猜測之說很多，其中以杜甫的母親名海棠，所以他避諱的一說最爲近情。我以為蘭花之外，香味最佳者是桂花和水仙花。這水仙花盛產於我的故鄉漳州，從前曾大批的販運至美國。但後來因美國國務院說這種過於芬芳的花或有滋生微菌之可能，因而突然禁止進口。水仙之莖和根都很潔淨如翠玉，況且種在盆中祇用水和石子而不用泥，極爲清潔，在這種情形之下，何以能滋生微菌？所以這種禁令，實令人莫測高深。躑躅花雖極美麗，但人都稱之爲淒涼的花。因爲據說從前有一個人走遍天下去找尋他的被後母所逐出的哥哥，但終久未能尋到，死後化爲杜鵑，終日泣血，而躑躅花則就是從杜鵑的血淚中所生出來的。

折花插瓶一事，其鄭重也和品第花的本身差不多。這種藝術遠在十一世紀中即已有很普遍的發展。十九世紀的『浮生六記』的作者在其『閒情記趣』一記中，曾論到插花的藝術說，插花適當，可以使之美如圖畫。

惟每年續東菊綻，秋興成癖，喜摘插瓶，不愛盆玩。非盆玩不足觀，以家無園圃，不能自植，質於市者，俱叢雜無致，故不取耳。其插花架，數宜單，不宜雙。每瓶取一種，不取二色。瓶口取闊大，不取窄小，闊大者舒展，不拘自五七花至三四十花，必於瓶口中一叢怒起，以不散漫，不擠軋，不靠瓶口爲妙；所謂『起把宜緊』也。或亭亭玉立，或飛舞橫斜。花取參差，間以花蕊，以免飛鉞耍盤之病。葉取不亂，梗取不強。用針宜藏，針長齊斷之，毋令針針露梗；所謂『瓶口宜清』也。視桌之大小，一桌三瓶至七瓶而止，多則眉目不分，卽同市井之菊屏矣。凡之高低，自三四寸至二尺五六寸而止，必須參差高下，互相照應，以氣勢聯絡爲止。若中高兩低，後高前低，成排對列，又犯俗所爲『錦灰堆』矣。或密或疎，或進或出，全在會心者得畫意乃可。若盆碗盤洗，用漂青松香榆皮麵和油，先熬以稻灰，收成膠，以銅片按釘向上，將膏火化粘銅片和盤碗洗中。俟冷，將花用鐵絲紮把，插於釘上，宜偏斜取勢，不可居中，更宜枝疎葉清，不可擁擠。然後加水，用碗沙小許掩銅片，使觀者疑花生於碗底，方妙。若以木本花果插瓶，剪裁之法，（不能色色自覓，倩人摹折者每不合意）必先執在手中，橫斜以觀其勢，反側以取其態，相定之後，剪去雜枝，以

疎澹古怪爲佳，再思其梗如何入瓶，或折或曲，斜入瓶口，方免背葉側花之患，若一枝到手，先拘定其梗之直者插瓶中，勢必枝亂梗強，花側葉背，旣難取態，更無韻致矣。折梗打曲之法，鋸其梗之半而嵌以磚石，則直者曲矣。如患梗倒，敲一二釘以莖之。卽楓葉竹枝，亂草荆棘，均堪入選，或綠竹一竿，配以枸杞數粒，幾莖細草，伴以荆棘兩枝，苟位置得宜，另有世外之趣。

第六節 袁中郎之瓶花

關於折花插瓶一事，十六世紀中的作家袁中郎在其著作中討論得最爲透切。他所著的瓶史極爲日本人所愛好，因此日本有所謂袁派插花家。他在遺書的小引中說：『夫山水花木者，名之所在，奔競之所不至也。天下之人，棲止於豎崖利藪，目眩塵沙，心疲計算，欲有之而有所不暇，故幽人韻士得以乘閒而踞爲一日之有。』他又說明瓶花之樂不得『狃以爲常，』它不過是居於城市者的『暫時快心事，』而不可『忘山水之大樂。』

他在『瓶史』中提及書房之中插花爲節時所應該留寫之點，並說，胡亂插供，不如無花。最後則論及各種插花的銅瓶和磁瓶。他說花瓶可以分兩類：凡富貴之家有漢代大銅瓶和大廳堂者，應供高大的花草，尋常的韻士則應用小瓶，供小枝。但在選擇上須下功夫。花中惟牡丹和蓮花，則必須用大瓶插供。

對於插花瓶一事，他說：

插花不可太繁，亦不可太瘦，多不過二種三種。高低疏密，如畫苑布置方妙。置瓶忌兩對，忌一律，忌成行列，忌以繩束縛；夫花之所謂整齊者，正以參差不論，意態天然。如子瞻之文，隨意斷續；青蓮之詩，不拘對偶，此直整齊也。若夫枝葉相當，紅白相配，此省曹塚下樹，墓門華表也，惡得爲整齊哉？

室中天然几，籐床一。几宜闊厚，宜細滑，凡本地邊欄漆卓，描金螺鈿床，乃彩花瓶架之類，皆置不用。

又對於浴花和澆花一事，他所說的話極能道出花的性情和精神：

夫花有喜怒寤寐，曉夕浴花者，得其候，乃爲宵雨。澹雲薄日，夕陽佳月，花之曉也。狂號連雨，烈焰濃寒，花之夕也。脣檀烘目，媚體藏風，花之喜也。暈酣神斂，烟色迷離，花之愁也。欹枝困檻，如不勝風，花之夢也。嫣然流盼，光華溢目，花之醒也。曉則空亭大廈，昏則曲房吳室，愁則屏氣危坐，喜則譁呼調笑，夢則垂簾下帷，醒則分香理澤，所以悅其性情，時其起居也。浴曉者上也，浴寐者次也，浴喜者下也。若夫浴夕浴愁，直花刑耳，又何取焉。

浴之法，用泉甘而清者，細微澆注，如微雨解醒，清露潤甲，不可以手觸花，及指尖折剔，亦不可付之廚奴猥婢。浴梅宜隱士，浴海棠宜韻客，浴牡丹芍藥宜靚妝少女，浴榴宜艷色婢，浴木樨宜清慧兒，浴蓮

宜嬌媚，浴菊宜好古而奇者，浴臘梅宜清瘦儂。然寒花性不耐浴，當以輕綉護之。

據袁氏之說，凡插瓶之花，其種類和其種同插，如婢之配主。因為中國自古以來，大人家的主婦必有一個終身服侍的侍婢，所以就產生了美麗的主婦如有艷婢在旁爲配，便更出色的觀念。主婦都宜嬌美，但何者是屬於主婦式的美，何者是屬於婢式的美，則連我自己亦說不出。主婦如若不相稱配，其觸目難看等於披屋和正屋的不相稱配。將這個觀念引用到花上時，袁氏以爲在插瓶花的配侍上，梅花宜以山茶爲婢，海棠宜以蘋婆丁香爲婢，牡丹宜以玫瑰木香爲婢，芍藥宜以鸛粟蜀葵爲婢，石榴宜以紫薇大紅千葉木槿爲婢，蓮花宜以玉簪爲婢，木樨宜以芙蓉爲婢，菊花宜以秋海棠爲婢，臘梅宜以水仙爲婢。婢也各自具着她自己的姿態，種種不同，正和她們的主婦一般。她們的名稱雖是婢，但當中並沒有輕視的意思。她們都被比作歷史上有名的侍婢如：水仙神骨清絕，是織女的梁玉清；山茶玫瑰明艷，是石氏的翔風和羊家的淨琬；山礬潔而逸，是魚玄機的綠翹；丁香瘦，玉簪寒，秋海棠嬌然有酸態，是鄭康成的侍兒。（鄭氏爲漢代大儒，會註經書。）

他以為一個人對於不論什麼藝術，即小如下棋，也須癖好成癡，方能够有所成就。對於花之愛好也是如此：

余觀世上語言無味面目可憎之人，皆無癖之人耳。若真有所癖，將沉湎酣溺，性命生死以之，何暇

及錢奴官賈之事。古之負花癖者，聞人譚一異花，雖深谷峻嶺，不憚跋涉而從之。至於濃寒盛暑，皮膚皴鱗，汗垢爲泥，皆所不知。一花將萎，則移枕携襖，睡臥其下，以觀花之由微至盛，至落至萎地而後去。或千株萬本，以窮其變，或單枝數房，以樹其趣，或臭葉而知花之大小，或見根而辨色之紅白，是之謂眞愛花，是之謂眞好事也。

又對於賞花一事他說：

若賞者上也，譚賞者次也，酒賞者下也。若夫內酒越茶及一切庸穢凡俗之語，此花神之深惡痛斥者，寧閉口枯坐，勿遭花惱可也。夫賞花有地有時，不得其時而漫然命客，皆爲唐突。寒花宜初雪，宜雪霽，宜新月，宜煖房，宜晴日，宜輕寒，宜華堂暑月，宜雨後，宜快風，宜佳木蔭，宜竹下，宜水閣。涼花宜爽月，宜夕陽，宜空階，宜苔徑，宜古藤，蟻石邊。若不論風日，不擇佳地，神氣散緩，了不相屬，此與妓舍酒館中花何異哉？

最後他列舉十四種花快意，和廿三種花折辱如下：

花快意

明窗 淨几 古鼎 宋硯 松濤 溪聲 主人好事能詩 門僧解烹茶 菊州人送酒
座客工畫 花卉盛開 快心友臨門 手抄藝花書 夜深爐鳴 妻妾校花故實

花折辱

主人頻拜客 俗子闌入 蟠枝 庸僧談禪 窗下狗門蓮子 荷衙歌童弋陽腔 醜女折戴

論墜遷 強作憐愛 應酬詩債未了 盛開家人催算帳 拾韻府押字 破書狼籍 福建牙人

吳中賈畫 鼠矢 蝸涎 僮僕僂蹇 令初行酒盡 與酒館爲隣 案上有黃金白雪中原紫氣等

詩

第七節 張潮的警句

我們已知道享受大自然，不單是限於藝術和圖畫。顯現於我們之前的大自然是整個的，它包括一切聲音，顏色，式樣，精神和氣氛。人數則以了解生活的藝術家之資格去選擇大自然的精神，而使它和自己的精神融合起來。這是一切中國詩文作家所共持的態度。不過其中以十七世紀中葉的詩人張潮在他所著『幽夢影』一書中說得最爲透澈。這書是一種文人的格言，中國古代中類似的著作很多，但都不如這書而已。這種格言都是取式於舊諺，正如安特森的故事之取式於英國古代的童語和休勃的歌曲之取式於民間俚曲。這部書極爲中國文人所愛讀，有許多人會於讀後加上自己的評註，莊諧都有。但我爲了篇幅關係，祇能譯引其中論及享受大自然的一部份。此外，我因他對於人生問題的部份所說的話是如此的澈切

警傷，所以也譯引了一些在後面。

論何者爲宜

花不可以無蝶，山不可以無泉，石不可以無苔，水不可以無藻，喬木不可以無藤蘿，人不可以無癖。
賞花宜對佳人，醉月宜對韻人，映雪宜對高人。

藝花可以邀蝶，鑿石可以邀雲，栽松可以邀風，貯水可以邀萍，築臺可以邀月，種蕉可以邀雨，植柳可以邀蟬。

樓上看山城頭看雪，燈前看月，舟中看霞，月下看美人，另是一番情境。

梅邊之石宜古，松下之石宜拙，竹傍之石宜瘦，盆內之石宜巧。

有青山方有綠水，水惟借色於山；有美酒便有佳詩，詩亦乞靈於酒。

鐘不幸而遇姨母，硯不幸而遇俗子，劍不幸而遇庸將，皆無可奈何之事。

論花與美人

花不可見其落，月不可見其沉，美人不可見其夭。

種花須見其開，待月須見其滿，著書須見其成，美人須見其暢適，方有實際，否則皆爲虛設。
看曉粧宜于傳粉之後。

貌有醜而可觀者，有雖不醜而不足觀者；文有不通而可愛者，有雖通而極可厭者。此未易與淺人道也。

以愛花之心愛美人，則領略自饒別趣；以愛美人心愛花，則護惜倍有深情。

美人之勝於花者，解語也；花之勝於美人者，生香也。二者不可得兼，舍生香而解語者也。

養花隋瓶，其式之高低大小須與花相稱；而色之淺深濃淡，又須與花相反。

凡花色之嬌媚者多不甚香，瓣之千層者多不結實。甚矣全才之難也！兼之者，其惟蓮乎。

梅令人高，蘭令人幽，菊令人野，蓮令人淡，春海棠令人豔，牡丹令人豪，蕉與竹令人韻，秋海棠令人媚，松令人逸，桐令人清，柳令人感。

所謂美人者，以花爲貌，以鳥爲聲，以月爲神，以柳爲態，以玉爲骨，以冰雪爲膚，以秋水爲姿，以詩詞爲心，吾無間然矣。

天下無書則已，有則必當讀；無酒則已，有則必當飲；無名山則已，有則必當遊；無花月則已，有則必當賞玩；無才子佳人則已，有則必當愛慕憐惜。

蠟燭陋質，不與鏡爲仇，亦以鏡爲無知之死物耳；使鏡而有知，必遭撲破矣。

買得一本好花，猶且愛護而憐惜之；矧其爲「解語花」乎！

若無詩酒，則山水爲具文；若無佳麗，則花月皆虛設。才子而美姿容，佳人而工著作，斷不能永年者。匪獨爲造物之所忌，蓋此種原不獨爲一時之寶，乃古今萬世之寶，故不欲久留人世以娶妻耳。

論山水

物之能感人者：在天莫如月，在樂莫如琴，在動物莫如鶻，在植物莫如柳。

爲月憂，爲書憂，爲花憂，風雨爲才子佳人憂，命蓮，真是菩薩心腸。

昔人云：『若無花月美人，不願生此世界。』予益一語云：『若無翰墨棋酒，不必定作人身。』

山之光，水之聲，月之色，花之香，文人之韻致，美人之姿態，皆無可名狀，無可執著，真足以攝召魂夢，顛倒情思。

因雪想高士；因花想美人；因酒想俠客；因月想好友；因山水想得意詩文。

有地上之山水，有畫上之山水，有夢中之山水，有胸中之山水。地上者妙在邱壑深邃；畫上者妙在筆墨淋漓；夢中者妙在景象變幻；胸中者妙在位置自如。

遊歷之山水，不必過求其妙，若因之卜居，則不可不求其妙。

筍爲蔬中尤物；荔枝爲果中尤物；蟹爲水族中尤物；酒爲飲食中尤物；月爲天文中尤物；西湖爲山水中尤物；詞曲爲文字中尤物。

遊玩山水，亦復有緣；苟機緣未至，則雖近在數十里之內，亦無暇到也。

鏡中之影，著色人物也；月下之影，寫意人物也；鏡中之影，鈎邊畫也；月下之影，沒骨畫也。月中山河之影，天文中地理也；水中星月之象，地理中天文也。

論春秋

春者，天之本懷；秋者，天之別調。

古人以冬爲『三餘』，予謂當以夏爲『三餘』；晨起者夜之餘，夜坐者晝之餘，午睡者應酬人事之餘。古人詩曰：『我愛夏日長，』洵不誣也。

律已宜帶秋氣，處世宜帶春氣。

詩文之體得秋氣爲佳，詞曲之體得春氣爲佳。

論聲

春聽鳥聲，夏聽蟬聲，秋聽蟲聲，冬聽雪聲；白晝聽棋聲，月下聽簫聲，山中聽松聲，水際聽款乃聲，方不虛此生耳。若惡少斥辱，悍妻詬詈，真不若耳鳴也。

聞鶯聲如在白門，聞櫓聲如在三吳，聞灘聲如在浙江，聞羸馬項下鈴鐸聲，如在長安道上。凡聲皆宜遠聽，惟琴聲則遠近皆宜。

松下聽琴，月下聽簫，澗邊聽瀑布，山中聽梵唄，覺耳中別有不同。

水之爲聲有四：有瀑布聲，有流水聲，有灘聲，有澗澗聲。風之爲聲有三：有松濤聲，有秋葉聲，有波浪聲。雨之爲聲有二：有梧葉荷葉上聲，有承簷溜竹筍中聲。

論 雨

雨之爲物，能令日短，能令夜長。

春雨如恩詔，夏雨如赦書，秋雨如輓歌。

春雨宜讀書，夏雨宜弈棋，秋雨宜檢藏，冬雨宜飲酒。

吾欲致書雨師：春雨宜始于上元節後，至清明十日前之內，及穀雨節中，夏雨宜於每月上弦之前及下弦之後，秋雨宜于孟秋季秋之上下二旬，至若三冬，正可不必雨也。

論 風 月

新月恨其易沉，缺月恨其遲上。

月下聽禪，旨趣益遠；月下說劍，肝膽益真；月下論詩，風致益幽；月下對美人，情意益篤。

玩月之法：皎潔則宜仰觀，朦朧則宜俯視。

春風如酒，夏風如茗，秋風如烟，冬風如窸芥。

論聞與友

天下有一人知己，可以不恨。

能聞世人之所忙者，方能忙世人之所閒。

人莫樂於聞，非無所事事之謂也。聞則能讀書，聞則能遊名勝，聞則能交益友，聞則能飲酒，聞則能著書。天下之樂，孰大於是？

雲映日而成霞，泉挂岩而成瀑。所托者異，而名亦因之。此友道之所以可貴也。

上元須酌蒙友；端午須酌魘友；七夕須酌韻友；中秋須酌淡友；重九須酌逸友。

對淵博友，如讀異書；對風雅友，如讀名人詩文；對謹飭友，如讀聖賢經傳；對滑稽友，如閱傳奇小說。

一介之士，必有密友。密友不必定是刎頸之交。大率雖千百里之遙，皆可相信，而不爲浮言所動；聞有謗之者，即多方爲之辯析而後已；事之宜行宜止者，代爲籌畫決斷；或事當利害關頭，有所需而後濟者，即不必與聞，亦不慮其負我與否，竟爲力承其事，此皆所謂密友也。

求知已於朋友易；求知已於妻妾難；求知已於君臣則尤難之難。

發前人未發之論，方是奇書；言妻子難言之情，乃爲密友。

鄉居須得良朋始佳。若田夫樵子，僅能辨五穀而測晴雨，久且數未免生厭矣。而友之中又當以能

詩爲第一，能談次之，能畫次之，能歌又次之，解屬政者又次之。

論書與讀書

少年讀書，如雪中觀月；中年讀書，如月中望月；老年讀書，如臺上玩月。皆以閱歷之淺深，爲所得之淺深耳。

能讀無字之書，方可得驚人妙句；能會難通之解，方可參最上禪機。

古今至文，皆血淚所成。

水滸傳是一部怒書，西廂記是一部悟書，金瓶梅是一部哀書。

文章是案頭之山水，山水是地上之文章。

讀書最樂，若讀史書，則喜少怒多，究之怒處亦樂處也。

讀經宜冬，其神專也；讀史宜夏，其時久也；讀諸子宜秋，其致別也；讀諸集宜春，其機暢也。

文人讀武事，大都紙上談兵；武將論文章，半屬道聽塗說。

善讀書者，無之而非書；山水亦書也，棋酒亦書也，花月亦書也。善遊山水者，無之而非山水；書史亦

山水也，詩酒亦山水也，花月亦山水也。

昔人欲以十年讀書，十年遊山，十年檢藏。予謂檢藏儘可不必十年，只二三載足矣。若讀書與遊山，

雖或相倍蓰，恐亦不足以償所願也。必也如黃九烟前輩之所云：『人生必三百歲』而後可乎？

古人云：『詩必窮而後工』。蓋窮則語多感慨，易於見長耳。若富貴中人，既不可憂貧歎賤，所談者不過風雲月露而已，詩安得佳？苟思所變，計惟有出遊一法。卽以所見之山川風土物產人情，或當瘡痍兵燹之餘，或值早澇災稔之後，無一不可寓之詩中。借他人之窮愁，以供我之詠歎，則詩亦不必待窮而後工也。

論一般生活

『情』之一字，所以維持世界；『才』之一字，所以粉飾乾坤。

寧爲小人之所罵，毋爲君子之所鄙；寧爲盲主司之所擯棄，毋爲諸名宿之所不知。

人須求可入詩，物須求可入畫。

景有言之極幽，而實蕭索者；煙雨也；境有言之極雅，而實難堪者；貧病也；聲有言之極韻，而實粗鄙者；賣花聲也。

躬耕吾所不能，墾灌園而已矣；樵薪吾所不能，墾雜草而已矣。

一恨書囊易蛀；二恨夏夜有蚊；三恨月臺易漏；四恨菊葉多焦；五恨松多大蟻；六恨竹多落葉；七恨桂荷易謝；八恨薜蘿藏虺；九恨架花生刺；十恨河豚多毒。

窗內人於窗紙上作字，吾於窗外觀之，極佳。

當爲花中之萱草，毋爲鳥中之杜鵑。

憶太平世，生湖山郡，官長廉靜，家道優裕，妻婦賢淑，生子聰慧，人生如此，可云全福。

胸藏邱壑，城市不異山林；興寄烟霞，閭浮有如蓬島。

清宵獨坐，邀月言愁；良夜孤眠，呼蛩語恨。

居城市中，當以畫幅當山水，以盆景當苑囿，以書籍當朋友。

延名師訓子弟，入名山習舉業，丐名士代捉刀，三者都無是處。

方外不必戒酒，但須戒俗；紅裙不必通文，但須得趣。

厭催租之敗意，亟宜早完糧；喜老衲之談禪，難免常常布施。

萬事可忘，難忘者名心一段；千般易淡，未淡者美酒三杯。

酒可以當茶，茶不可以當酒；詩可以當文，文不可以當詩；曲可以當詞，詞不可以當曲；月可以當燈，燈不可以當月；筆可以當口，口不可以當筆；婢可以當奴，奴不可以當婢。

胸中小不平，可以酒消之；世間大不平，非劍不能消也。

忙人園亭，宜與住宅相連；閒人園亭，不妨與住宅相遠。

有山林隱逸之樂而不知享者；漁樵也，農圃也，縉黃也。有園亭姬妾之樂而不能享，不善享者；富爾也，大僚也。

痛可忍，而癢不可忍；苦可耐，而酸不可耐。

聞人之視，固欲其佳；而忙人之視，尤不可不佳。娛情之妾，固欲其美；而廣嗣之妾，亦不可不美。

鶴令人逸，馬令人俊，爾令人幽，松令人古。

予嘗欲建一無遮大會，一祭歷代才子，一祭歷代才人。俟遇有真正高僧，即當爲之。

美味以大嚼盡之，奇境以粗遊了之，深情以淺語傳之，良辰以酒食度之，富貴以驕奢處之，俱失造化本懷。

第十一章 旅行之享受

第一節 論游覽

旅行在從前是行樂之一，但現在已變成一種實業。旅行在現代，確已比在一百年前便利了不少。政府和所設的旅行機關，已盡力對提倡旅行下了一番功夫；其結果是現代的人大概都比前幾代的人多旅行一些。不過旅行到了現代，似乎已是一種沒落的藝術。我們如要了解何以謂之旅行，我們必須先能辨別其實不能算是旅行的各種虛假旅行。

第一種虛假旅行，即旅行以求心胸之改進。這種心胸之改進，現在似乎已行之過度；我很疑惑一個人的心胸，是不是能够這般容易地改進的。無論如何，俱樂部和演講會對此的成績都未見得良好，但我們既然這樣專心於改進我們的心胸，則我們至少須在閒暇的日子，讓我們的心胸放一天假，休息一下。這種對旅行之不正確的概念，產生了現代的旅行導者的組織。這是我所認為無事忙者令人最難忍受的討厭東西。當我們走過一個方場或銅像時，他們硬叫我們去聽他講述：某人是生於一七九二年四月廿三日，死

於一八五二年十二月二日等。我會看見過女修道士帶領着一羣學校兒童去參觀一所公墓，當她們立在一塊墓碑的前面時，一個女修道士就拿出一本書來，講給兒童聽，死者的生年月日，結婚的年月，他的太太的姓名，和其他許多不知所云的事實。我敢斷定這種廢話，必已使兒童完全喪失了這次旅行的興趣。成人在旅行導者的指引之下，也變成了這樣的兒童，而有許多比較好學不倦的人，竟還會拿着鉛筆和日記簿速記下來。中國人在有許多名勝地方旅行時，也受到同樣的麻煩；不過中國的導者不是職業人員，而祇是些水菓小販，騾夫，和農家的童子，性情略比職業導者活潑，但所講的話則不像職業導者那麼準確。某一天，我到蘇州去遊覽虎邱山，回來時，腦筋中竟充滿了互相矛盾的史實和年代；因為據引導我的販橘童子告訴我，高懸在劍池四十尺之上的那座石橋，就是古美人西施的晨粧處。（實則西施的梳粧台遠在十里之外）其實這童子不過想向我兜賣一些桔子，但因此居然使我知道民間傳說怎樣會漸漸的遠離事實，而變為荒誕不經。

第二種虛假的旅行，即爲了談話資料而旅行，以便事後可以誇說。我曾在杭州名泉和名茶的產地虎跑，看見過旅行者將自己持杯飲茶時的姿勢攝入照片。拿一張在虎跑品茶的照片給朋友看，當然是一件很風雅的事情，所怕者就是他將重視照片，而忘却了茶味。這種事情很容易使人的心胸受其束縛，尤其是自帶照相機的人，如我們在巴黎或倫敦的遊覽事中所見者。他們的時間和注意力已完全消耗於拍攝照片

之中，以致反而無暇去細看各種景物了。這種照片固然可供他們在空的時候慢慢地觀看，但如此的照片，世界各處那裏買不到，又何必巴巴地費了許多事特地自己跑去拍攝呢。這類歷史的名勝，漸漸成爲誇說資料，而不是游覽資料。一個人所到的地方越多，他所記憶者也越富，因而可以誇說者也越多。這種尋求學問之驅策，使人在旅行時不能不於一日中，求能看最可能的多數的名勝點。他手裏拿着一張游覽地點程序表，到過一處，即用鉛筆劃去一個名字。我疑心這類旅行家在假期中，也是講究效能的。

這種愚拙的旅行，當然產生了第三種的虛僞旅行家：即預定了游覽程序的旅行家。他們在事先早已能算定將在奧京或羅京就擱多少時候。他們都在起程之前，先預定下游覽的程序，臨時如上課一般的切實遵時而行。他們正好似在家時一般，在旅行時也是受月份牌和時辰鐘之指揮的。

我主張真正的旅行動機，應完全和這些相反。第一，旅行的真正動機應爲旅行以求忘其身之所在，或較爲詩意的說法旅行以求忘却一切。凡是一個人不論階級比他高者對他的感想怎樣，但在自己的家中，總是唯我獨尊的。同時他須受種種俗尚、規則、習慣、和責任的束縛。一個銀行家總不能做到叫別人當他是一個尋常人看待，而忘却自己是一個銀行家。因此在我看來，旅行的真正理由是在於變換所處的社會，使他人拿他當一個尋常人看待。介紹信於一個人作商業旅行時，是一件有用之物，但商業旅行是在本質上不能置於旅行之列的。一個人倘在旅行時帶着介紹信，他便難於期望恢復他的自由人類的本來面

目也難於期望顯出他於人類的地位之外的人類天然地位。我們應知道一個人到了一處陌生地方時，除了受朋友的招待，和介紹到同等階級的社會去周旋之舒適外，還有比這更好的，由着一個童子領到深山叢林去自由游覽的享受。他有機會去享受在殮館裏做手勢點一道薰鷄，或向一個東京警察做手勢問道的樂趣。得過這種旅行經驗的人，至少在回到家裏後，可以不必如平時的一味依賴他的車夫和貼身侍者了。

一個真正的旅行家必是一個流浪者，經歷着流浪者的快樂，誘惑，和探險意念。旅行必須流浪式，否則便不成其為旅行。旅行的要點在於無責任，無定時，無來往信札，無嚙嚙好問的鄰人，無來客和無目的地。一個好的旅行家決不知道他往那裏去，更好的甚至不知道從何處而來。他甚至忘却了自己的姓名。屠隆會在他所著的『冥廖子游』中很透切地闡明這一點。——這游記我譯引在下文裏邊。他在某處陌生的地方並無一個朋友，但恰如其女尼所說：『無所特善觀者，盡善觀普世人也。』沒有特別的朋友，就是人盡可友，他普愛世人，所以就處身於其中領略他們的可愛處，和他們的習俗。這種好處是坐着游覽汽車去看古跡的旅行家所無從領略的。因為他們祇有在旅館裏邊，和從本國同來的游伴談談天的機會。最可笑的是有許多美國旅行家，他們到巴黎之後，必認定到同游者都去吃的殮館中去吃飯，好似藉此可以見一見同船來的人，並可以吃和在家時所吃一樣的烘餅。英國人到了上海之後必住到英國人所開設的旅館裏

邊去，在早飯時照常吃着火腿煎蛋，和塗着桔皮醬的麵包，閒時在小飲室裏坐坐，遇到有人邀他坐一次人力車時，必很羞赧地拒絕。他們當然是極講究衛生的，但又何必到上海去呢？如此的旅行家，決沒有和當地的人士在精神上融合的機會。因此也就喪失了一種旅行中最大的益處。

流浪精神使人能在旅行中和大自然更加接近。所以這一類旅行家每喜歡到闕無人跡的山中去，以便可以幽然享受和大自然融合之樂。所以這輩旅行家在預備出行時，決不會到百貨公司去費許多時刻選購一套紅色或藍色的游泳衣。買脣膏尚可容許，因為旅行家大概都是崇奉膚膚者，喜歡色色自然，而一個女人如若沒有了好脣膏，便會不自然的。但這是終久爲了他們乃是到人所共赴的避暑地方或海濱去的緣故，而在這種地方是完全得不到和大自然發生更深的關係之益處的。往往有人到了一處名泉欣然自語說：『這可真是幽然獨處了。』但在旅館吃過晚飯在起居室內拿起一張報紙隨便看看時，即看見上面載着某甲夫人會在星期一到過這地方。次日早晨他去『獨』步時，又遇到隔夜方到的某乙全家。星期四的晚上，他又很快樂地知道某丙夫婦也將要到這幽靜的山谷中來歇夏。接着就是某甲夫人請某乙全家吃茶點，某乙請某丙夫婦打牌。你並能聽見某丙夫人喊着說：『奇啊，這不是好像依舊住在紐約嗎？』

我以為除此以外，另有一種旅行，不爲看什麼物事，和不爲看什麼人的旅行，而所看的不過是松鼠，麝，山獾，雲和樹。我有一位美國女友曾告訴我，有一次，她怎樣被幾個中國朋友邀到附近杭州的某山去

看『虛無一物。』橫說，那一天早晨霧氣很濃，當她們上山時，霧氣越加濃厚，甚至可以聽得見露珠滴在草上的聲音。這時除了濃霧之外，不見一物。她很失望。『但你必須上去，因為頂上有奇景可見呢。』她的中國朋友勸她說。於是她再跟着向上走去。不久，祇看見遠處一塊被雲所包圍的怪石，別人都視作好景。『那裏是什麼？』她問。『這就是倒植蓮花，』她的朋友回答。她很爲懊惱，就想回身。『但是頂上還有更奇的景緻哩。』她的朋友又勸說。這時她的衣服已半潮，但她已放棄反抗，所以依舊跟着別人上去。最後，她們已達山頂，四圍祇見一片雲霧，和天邊影約可見的山峯。『但這裏實在沒有什麼可看啊。』她責問說。『對了，我們特爲上來看看虛無一物的。』她的中國朋友回答她說。

觀看景物和觀看虛無，有極大的區別。有許多特去觀看景物的其實並沒有看到什麼物事，但有許多去觀看虛無的倒反而能看到許多物事。我每聽到一位作家到外國去『搜集新著作的資料』時，總在暗地好笑，難道他的本鄉本國中，其人情和風俗上已沒有了可供他採集的資料嗎？難道他的論文資料竟已窮盡嗎？紡織區難道是太爲缺乏浪漫性嗎？格爾登島難道是太爲沉寂，不足以爲一部傑出小說的背景嗎？所以我們須回到『旅行在於看得見物事的能力之哲學問題』，這就可使到遠處去旅行和下午在田間閒步之間，失去它們的區別。

依金聖歎之說，兩者是一致的。旅行者所必需的行具就是如他在著名的劇曲『西廂記』的評語中

所說：「胸中的一副別才，眉下的一副別眼，」其要點在於此人是否有易覺的心和能見之眼。倘若他沒有這兩種能力，則即使跑到山裏去，也是白費時間和金錢。在另一方面，倘若他有這兩種能力，則不必到山裏去，即坐在家裏遠望，或步行田間去觀察一片行雲，一隻狗，一道竹籬，或一顆孤樹，也能同樣享到旅行之樂的。我現在譯引一段金氏所論真正旅行藝術之說如下：

「吾讀世間遊記，而知世真無善游人也。夫善遊之人也者，其於天下之一切海山方嶽，洞天福地，固不辭千里萬里，而必一至以盡探其奇也。然其胸中之一副別才，眉下之一雙別眼，則方且不必直至於海山方嶽，洞天福地，而後乃今始曰：『我且探其奇也。』夫昨之日而至一洞天，凡譬若干日之足力目光心力，而既畢其事矣；明之日，又將至一福地，又將譬若干日之足力目光心力，而於以從事。從旁之人不能心知其故，則不免曰：『連日之遊快哉！始畢一洞天，乃又造一福地。』殊不知先生且正不然。其離前之洞天，而未到後之福地，中間不多，雖所隔止於三二十里，又少而或止於八、七、六、五、四、三、二里；又少而或止於一里半里，此先生則於一里半里之中間，其胸中之所謂一副別才，眉下之一雙別眼，即何嘗不以待洞天福地之法而待之哉？」

「今夫以造化之大本領，大聰明，大氣力而忽然結撰而成一洞天，一福地，是真駭目驚心之事，不必人道也。然我每每諦視天地之間之隨分一鳥，一盆，一花，一草，乃至鳥之一毛，魚之一鱗，花之一瓣，草

之一葉，則初未有不費彼造化者之大本領，大聰明，大氣力而後結撰而得成者也。諺云：「獅子搏象用全力，搏兔亦用全力。」彼造化者則直然矣。生洞天福地用全力，生隨分之一鳥，一魚，一盆，一花，一草，以至一毛，一鱗，一瓣，一葉，殆無不用盡全力。由是言之，然則世間之所謂駭目驚心之事，固不必定至於洞天福地而後有此，亦爲信然也。

「抑卽所謂洞天福地也者，亦嘗計其云：如之何結撰也哉？莊生有言：「指馬之百體非馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。」比於大澤，百材皆度；觀乎大山，水石同境。夫人誠知百材萬木，雜然同境之爲大澤大山，而其於游也，斯庶幾矣。其厝楫絕巖，則積石而成，是穹窿也。其飛流懸瀑，則積泉而成，是灌輸也。果石石而察之，殆初無異於一拳者也。試泉泉而尋之，殆初無異於細流者也。且不直此也，老氏之言曰：「三十輻共一轂，當其無，有車之用；挺直以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無有室之用。」然則一一洞天福地中間，所有之迴看爲峯，延看爲嶺，仰看爲壁，俯看爲溪，以至正者坪，側者坡，跨者梁，夾者澗，雖其奇奇妙妙，至於不可方物，而吾有以知其奇之所以奇，妙之所以妙，則固必在於所謂當其無之處也矣。蓋當其無，則是無峯，無嶺，無壁，無溪，無坪坡梁澗之地也。然而當其無斯，則眞吾胸中一副別才之所翺翔，眉下一雙別眼之所排蕩也。

「夫吾胸中有其別才，眉下有其別眼，而皆必於當其無處，而後翺翔，而後排蕩，然則我真胡爲必

至於洞天福地？正如頃所云，離於前，未到於後之中間，三十二里，即少止於一里半里，此亦何地不有所謂當其無之處耶？一略約小橋，一樵柯獨樹，一水，一村，一籬，一犬，吾翱翔焉，吾排蕩焉。此其於洞天福地之奇奇妙妙，誠未能知爲在彼，而爲在此也？

「且人亦都不必胸中之真有別才，眉下之真有別眼也。必曰：先有別才而後翱翔，先有別眼而後排蕩，則是善游之人，必至曠世而不得一遇也。如聖歎意者，天下亦何別才別眼之與，有但肯翱翔焉，斯即別才矣；果能排蕩焉，斯即別眼矣。米老之相石也曰：要秀，要鐵，要透，要瘦。今此一里半里之一水，一村，一橋，一樹，一籬，一犬，則皆極秀，極透，極鐵，極瘦者也，我亦定不能如米老之相石故耳。誠親見其秀處，鐵處，透處，瘦處，乃在於此，斯雖欲不於是焉翱翔，不於是焉排蕩，亦豈可得哉？且彼洞天福地之爲峯，爲嶺，爲壁，爲溪，爲坪，坡，梁，澗，是亦豈能多有其奇奇妙妙者乎？亦都不過能秀，能鐵，能透，能瘦焉耳。由斯以言，然則必至於洞天福地而後游，此其不游之處，蓋已多多矣，且必至於洞天福地而後游，此其於洞天福地，亦終於不游已也。何也？彼不能知一籬，一犬之奇妙者，必彼所見之洞天福地，皆適得其不奇不妙者也。」

「斲山云：「千載以來，獨有宣聖是第一善游人。其次則數王羲之。」或有徵其說者，斲山云：「宣聖深感其食不厭精，膾不厭細之二言。王羲之之吾見若干帖，所有字畫，皆非獻之之所能貌也。」聖歎曰：

「先生此言，疑殺天下人去也。」又斲山每語聖歎：「王羲之若閑居中，必就庭花逐枝逐朵，細數其鬚。門生執巾侍立其側，常至終日都無一語。」聖歎問此故事出於何書？斲山云：「吾知之。」蓋斲山之奇特如此，惜乎天下之人，不遇斲山一傾倒其風流也。」

第二節 冥寥子游

甲 出遊之由

冥寥子爲吏，困世法，與人吐匿情之談，行不典之禮。何謂「匿情之談」？主賓長揖，寒喧而外，不敢多設一語。平生無斯須之舊，一見握手，動稱肺腑，掉臂去之，轉盼胡越。面頌盛德，則夷也；不旋踵而背語，雖也。燕坐之間，實辨有口，乃託簡重，身有穢行，謬爲清言。懼衷言漏實，莊語觸忌，則一切置之，而別爲浮游不根之談，甚而假優伶之謳歌以亂之，即身目口鼻，悉非我有，嗔喜笑罵，總屬不真。俗已如此，雖欲力矯之不能。何謂「不典之禮」？賓客酬應，無論尊貴，雖其平交，終日磨折俛首，何仇于天，而日與之遠，何親于地，而日與之近。貴人纔一啓口，諾聲如雷，一舉手而我頭已搶地矣。彼此相詣，絕不欲見，而下馬投刺，徒終日僕僕。夫往來通情，非舉行故事也。先王制禮，固如是乎？裘衣束帶，縛如盤狼，虱嗜膚，癢甚而不可捫。跣步闌行，輒恐踰官守，馬上以目注鼻，視不越尺寸，視越尺寸，人即從旁偵之。溺下至不可忍，而無故莫敢駐足。其大者「三尺」在前，清議

在後。婆曇撼其外，得失煎其中，豈惟繩墨之失哉！雖有豪傑快士，通脫自喜，不涉此途則已，一涉此途，不得不俛而就其籠絡。冥寥子將縱心廣意而游于滢澆之鄉矣。

或曰：『吾聞之道士處靜不枯，處動不喧，居塵出塵，無縛無解，俄而柳生其肘，鳥巢其頂，此亦冥靜次室之極也。供爨下之役，拾地上之殘，此亦卑瑣穢賤之極也，而至人皆冥之。子厭仕路之踟躕，而樂奇游之清曠，無乃心爲境役乎？』

冥寥子曰：『得道之人，入水不濡，入火不焦，觸實若虛，蹈虛若實。塵入不適，塵境不冥，則其固然。余乃好道，非得道者也。得道者，把柄在我，虛空粉碎。投之暮喧穢賤，若濁水青蓮，淤而不染，故可無擇乎所之。余則安能。若柳之從風，風審則竊，風搖則搖；若沙之在水，水清則清，水濁則濁。余嘗終日清靜，以暮刻失之，終歲清靜，以一日失之。欲聽其所之，而在境不亂，不可得也。使天子可以修道，而巢許何以箕；願使國王可以修道，則釋迦何以雪山；使列侯可以修道，則子房何以謝病；使庶官可以修道，則通明何以挂冠。余將廣心縱意而游于滢澆之鄉矣。』

或曰：『願聞子游。』冥寥子曰：

『夫游者，所以開耳目，舒神氣，第九州，覽八荒，采真訪道，庶幾至人。啖雲芝，逢石髓，御風騎氣，冷然而飄渺，不知其所之，然後歸而掩關面壁，了大事矣。余非得道者，宅神以內，養德以濟，游氣以虛，敢不力諮，然而未

也。宅神以內，忽而馳于外；養德以澹，忽而移于濃；游氣以虛，忽而著于意。其中不齊，則稍假外鎮之；其心無以自得，則或取境娛之。故余之游迹奇矣。

乙 旅行之法

「挾一烟霞之友與俱，各一瓢一衲，百錢自隨。不取盈，而取令百錢常滿，以備非常。兩人乞食，無問城郭村落，朱門百屋，仙觀僧廬。戒所乞，以飯不以酒，以蔬不以肉。其乞辭以孫不以哀，昇則去之，其不昇者亦去之，要以苟免飢而已。有疑物色者，晦而自免去；有見凌者，屈體忍之。有不得已，無所從乞，即以所攜百錢用其一，二，遇便即補足焉，非甚不得已不用也。」

「行不擇所之，居不擇所止。其行甚緩，日或十里，或二十里，或三十，四，五十里而止。不取多，多恐其罷也。行或遇山川之間，青泉白石，水禽山鳥，可愛玩，即不及往，選沙汀磐石之上，或坐而眺焉。邂逅樵人漁父，村氓野老，不通姓氏，不作寒暄，而約略談田野之趣。移晷迺去，別而不關情也。」

「大寒大暑，必投柶止焉而不行，畏寒暑之氣侵人也。行必讓路，津必讓渡。江湖風濤，則止不渡，或半渡而風濤作，則凝神定氣，委命達生曰：「苟渡而溺，天也，即悲奪免乎？」如其不免，則游止矣；幸而獲免，游如初。遭惡少年干道，或悞觸之，少年行其無禮，則孫辭謝之。謝之而不免，則游止矣；幸而獲免，游如初。有疾病，則投所止而調焉，其同行者稍爲求藥，而已則處之泰如。內視反聽，無怖死。如是則重病必輕，輕病立愈。如其大運

行盡，則游止矣；幸而獲免，游如初。踪跡所至，遷者疑焉，而以細人見禽，或以情脫，或以知免。如其不免，則游止矣；幸而獲免，游如初。行而託宿石菴茅舍，無論也，託宿而不及，即寺門崑阿，窺籬之外，大樹之下，可以偃息。或山鬼伺之，虎狼窺之，奈何？山鬼無能爲苦，虎狼無術以制之，不有命在天乎？以「四大」委之，而神氣了不爲動。卒填其喙，數也，則游止矣；幸而獲免，游如初……」

丙 高山之頂

「其游以五嶽四瀆，洞天福地爲主，而以散在九州之名山大川佐之，亦止及九州所轄，人迹所到而已。其在赤縣神州之外，若須彌崑崙，及海上之十洲三島，身無羽翼，恐不能及也。所遇亦止江湖之士，山澤之隱而已。若扶桑青童，暘谷神王，桐柏小有，王母雲林，諸真，身無仙骨，恐不能覯也。」

「其登五嶽也，竦立罡風之上，游覽四海之外，萬峯如螺，萬水如帶，萬木如齋，星河靡于巾領，白雲出于懷袖，鶴舉手可拾，日月掠雙鬢而過之。即嘯語亦不敢縱，非惟驚山靈，殆恐咫尺通乎帝座矣。上界晴瀾，萬里無纖翳，下方雷雨晦冥而不知，惟聞霹靂聲細于兒啼。斯時也，目光眩瞀，魂氣躍躍出墳垠，即欲乘長風而去，何之乎？或西日欲匿，東月初吐，煙霞晃射，紫翠倏奔，壑壑遠近，乍濃乍淡。又或五夜聞鐘聲，大殿門不關，虎嘯有風颯颯去，披衣起視，則免魄斜墮，殘雪在半嶺，烟光溟濛，前山不甚甚了了。于斯時，清冷逼人，心意欲絕。又或嶽帝端居，羣靈來朝，幢節參差，鈴管蕭蕭，殿角雲起，暮波霞縉，恍惚可觀，似近而遙，快哉聽人之音，何彼

冷風之斷之也。

「五嶽而外，名山復不少矣。若四明、天台、金華、括蒼、金庭、天姥、武夷、匡廬、峨嵋、終南、中條、五臺、太和、羅浮、會稽、茅山、九華、林屋、諸洞天、福地、稱仙靈之窟、神仙之奧區者，莫可殫數。芒屨竹杖，縱不能遍歷，隨其力之所能及而遊焉。飲神瀆之水，聞仙鼠之名，啜胡麻之飯，餐柏上之露。或絕壁危峯，陡插天表，人不能到，則以素自縊而登。或石梁中斷，玉扉忽開，奮而闖入，無恐，綈衍窳窳之洞，深黑而不見底，僅通一線，仰逗天光，以火自爇而入焉，無恐，以尋高流羽士，肉芝瑤草，及仙人之遺墟處。

「游于大川，若洞庭、雲夢、瞿塘、巫峽、具區、彭蠡、揚子、錢塘、空闊浩淼，魚龍神恠之所出沒。微風不動，空如鏡也；神龍不怒，抱珠臥也。水光接天，明月下照，龍女、江妃，試輕綃，舞文履，張羽蓋，吹洞簫而去，凌波徑渡，良久而滅，胡其冷爽也。惡風擊之，洪濤隱起，鸚夷、賈怒、天吳、助之、大地若磨焉，宮縣若簸焉，恍乎張龍公、挾九子、擘青天而飛去，胡其險壯也！又秀媚、靚妝，莫如虎林之西湖、楊柳、隔岸、桃花、臨水，則西華、貴賓之開曉鏡也。菱葉、吐華、笑渠、濯濯，朝光、澄鮮，芳香、襲人，則宜主、合德之出浴也。天清、日朗，風物、明媚，朱閣、朝臨，蘭橈、夕泛，則楊家、妃子之喚也。烟雨如黛，翠山、黯淡，奇絕、變幻，亦大可喜，則吳王、西子之顰也。」

丁 回到塵世

其窈子散步西冷、六橋，已而深入天竺、靈鷲，禮古、先生、罷而出，訪丁野鶴于烟霞、石屋之間。入潮音、落迦，

則冥寥子之家山也，觀晉大士道場在焉。采蓮花而觀大海，豈不勝哉！

意與既遠，汗漫而行，萬里足下，耳目偶愜其性，或旬日居之。

終朝趺坐，以煉三寶。道德五千言，其竅與妙乎？玉清金笥，其志與覓乎？扶桑玉書，其不問隣乎？陰符二篇，其機在目乎？太 upper 指其觀心，古佛操其定慧。因禪定以求參同，則兀如非枯也。

仙靈之宮，真如之寺，金身妙相，焜耀如日月。燭既明矣，香既清矣，羽人衲子，分蒲團而坐，啜茗進菓，繡經閣藏。小倦則相與調息入定，久之而起，則月在藤蘿，蕭蕭聞吠，沙彌以頭觸地，童子據藥爐而瞑。于斯時，雖有塵心，何由而入也？

若在曠野，綈簷茆屋，酸風吹扉，淡日照林，牛羊歸乎長坂，饑鳥噪于平田，老翁敝衣亂髮，而曝短桑之下，老嫗以瓦盆貯水而進麥飯。當其情境，絕亦蕭瑟有致哉。若道人之游，以此爲厭薄，則不如無游也。

若入通都大邑，人烟輻輳，車馬填委，冥寥子行歌而觀之。若集百貨者，若屠沽者，若倚門而誦者，若列肆而下者，若聚訟者，若戲魚龍角觝者，若棹蒲蹴鞠者，冥寥子無不寓目焉。興到，入酒肆，沽濁醪，焚枯魚生菜，兩人對飲，微醺，長吟采芝之曲，徘徊四顧，意豁如也。齋託市人，何物道者，披藍縷蕭然，而風韻乃爾乎？衆共疑之。蓋仙人云，須臾徑去不見。

高門大第，王公貴人，置酒爲高會，金釵盈座，玉盤進醴，堂上樂作，歌聲遏雲，老隸守門，拄杖在手，道人焉

人乞食焉。變眸炯碧，意度軒軒，而高唱曰：「諸君且勿喧，聽道人歌花上露！」

花上露，

何盈盈，

不畏冷風至，

但畏朝陽生。

江水既東注，

天河復西傾；

銅臺化丘隴，

田父紛來嘒。

三公不如一日醉，

萬金難買千秋名。

諸君爲歡調風笙！

花上露，

釀于酒，

清曉光如珠，

如珠惜不久。

高坡鬱鬱紫，

白楊起風吼，

狐狸走在前，

獼猴啼其後。

流香渠上紅粉殘，

祈年宮裏蒼苔厚。

請君爲歡早回首！

歌罷，若有一客怒曰：『道者何爲，吾饗飲方酣，而渠乃來敗人意，亟以胡餅遺之。』道人則受胡餅，趨出。一客謂其從者曰：『急追還道者。』前一客曰：『搜方權，恨渠來溷人，以胡餅逐之善矣，何故追還？』後一客曰：『僕察道者有異，欲令還而熟視之。』前一客曰：『乞兒也！何異之？彼渠意所需，一殘羹冷炙而足。』又一客曰：『味初歌詞，小不類乞者。』

座上若有一紅綰歌姬離席曰：『以兒所見，此道者，天上謫神仙也。兒察其眉宇清淑，吐音俊亮，謬爲乞

兒狀，而舉止實微露其鄙雅。歌聲深秀，乃金臺宮中語，固非人間下里之音，況吐乞兒口哉！神仙好晦迹而游人間，乞追之勿失。」

最後一客曰：「何關渠事，亦飲酒耳，試令追還道者，固無奇矣。」

紅綰者不服，曰：「兒固與諸公無緣。」

又若有一青綰者，復離席曰：「諸公等以此爲賭墅，可乎？試令返道者，果有異，則言有異者勝；返之而無奇，則言無奇者勝。」諸公大開曰：「善。」令從者追之，則化爲鳥有先生矣。從者返命。前一客曰：「吾固知其不可測也。」紅綰者愀然曰：「是甫出門而即鳥有耶，惜哉！失一異人！」

冥寥子曳杖逍遙而出郭門。連經十數大城，皆不入。至一處，見峯巒青郭，樓閣玲瓏，琳宮梵宇，參差掩映，下臨清池。時方春日韶秀，鳥唱嘉樹，百卉敷榮，城中士女，新妝妝服，雕車綉鞍，競出行春。或陰茂樹而飛觥，或就芳草而布席，或登朱樓，或權青簷，或並轡而尋芳，或連袂而蹋歌。冥寥子樂之，爲之踟躕良久。

俄而有一書生，膚清神爽，翩翩而來。長揖，冥寥子曰：「道者亦出行春乎？僕有少酒在前溪小閣櫻桃之下，朋儕不乏，而欲邀道者助少趣，能從行否？」

冥寥子欣狀便行，至其處，若見六七書生，皆少年俊雅。先一書生笑謂諸君曰：「吾輩在此行春，無雜客，適見此道者，差不俗，今日之尊，欲與道者共之。諸君以爲何如？」咸應曰：「善。」

于是以次就坐，道者坐末席。酒酣暢洽，談議橫生，臧否人物，揚扞風雅。有稱懷春之詩者，有詠黍之篇者，有談廊廟之策者，有及山林之遠韻者，辨博紛綸，各極其至。道人在座，飲啜而已。先書生雖在劇讀中，顧獨數目道人，曰：「道者安得獨無言？」道人曰：「公等清言妙理，聽之欣賞而不能盡解，又何能出一辭？」

少選，諸君盡起行陌上，折花簪柳。時多妖麗，靡蕪芍藥，往往目成。而道人獨行入山徑，良久而出。諸君曰：「道者獨行入山何爲？」曰：「貧道適以雙柑斗酒，往聽黃鸝聲耳。」一書生曰：「道者安得作許語，差不俗。庶知非黃冠中之都水賀監耶？」道人深自謙抑。

諸君復還就坐，一人曰：「今日之遊，不可無作。」一人應曰：「良是。」
有一人則先成一詩曰：

疎烟醉楊柳，

微雨沐桃花；

不長清尊盡，

前溪是酒家。

一人曰：

廚冷分山翠，

樓空入水烟，

青陽君不醉，

風雨送殘年。

……道人曰：「諸公詩各佳甚。」一人曰：「道人能賞我輩之詩，必善此技，某等願聞。」道人起立讓讓再三，諸君固請不輟，道人不得已，乃吟曰：

沿溪踏沙行，

水綠霞紅處，

仙犬忽驚人，

吠入桃花去。

諸君大驚起拜曰：「咄咄道者，作天仙之語，我輩固知非常人也。」于是競問道人姓名，但笑而不答。問者不已，道人曰：「諸公何用知道人名，雲水野人，邂逅一笑，即見呼以「雲水野人」可矣。」諸君既心異道，人，于是力欲挽入城郭，道人笑曰：「負道浪游至此，四海爲家，諸公謬愛，即追隨入城，無所不可。」

遂相攜入城，以次更宿諸君家；自是或登高堂，或入曲房，或文字之飲，或歌舞之場，道人無不往者。城中傳聞有一「雲水野人」好事者，爭相致之，道人悉赴。人與之飲酒，即飲酒；與之談詩文，即談詩文；嚮之出游，即出游；詢以姓名，則笑而不答。其談詩文，剖析今古，規合體裁，頗核；或稱先王，間及世務，兼善談諧。人愈益喜之。

而尤習于養生家言。偶觀歌舞，近靡曼，或調之以察其意，道人欣快，似類有標韻者。至主人滅燭留髻，燕笑嬉狎，即正容危坐，人莫能窺。夜嘗少臥，借主人一蒲團，結跏趺其上，倦則即其上假寐而已。人以此益異焉。居月餘，一日忽告去。諸君苦留之，不可得。各出金錢布帛諸物相贈，作詩送行。臨別，諸公皆來會，惆悵握手，有泣下者。冥寥子至郭門，第值足百錢，悉出諸公所贈諸物，散給貧者而去。諸公聞之，益嘆息，莫測所以。

戊 出游之哲學

冥寥子行出一山路，深窅峭峻，喬木千章，藤蘿交蔭，仰視不見天日。人烟杳然，樵牧盡絕。但聞四旁鳥啼猿嘯，陰風蕭蕭而恐人。冥寥子與其友行許久，忽見一老翁，鷹眉秀頰，目有綠筋，髮垂兩肩，抱膝而坐大石之上。冥寥子前揖之。老翁爲起，注目良久，不交一言。冥寥子長隱進曰：「此深山無人處，安得有趺坐者，翁殆得道異人也。弟子生平好道，中歲無聞，石火膏油，心切悲歎，願垂慈旨以開迷。」老翁佯爲弗聞，固請之，乃稍教以虛靜無爲之旨。無何別去，目送久之而滅。山深境絕處，安得無若而翁者耶。

又或隨其所到，有故人在焉！噫，昔以詩文交者，以道德交者，以經濟交者，以心相知者，以氣相期者，思一見之，則不復隱姓名，徑造其家。故人見肅，見翼子衣冠稍異，怪問之。答曰：『余業謝人間事，通明季真吾師也。』曰：『婚嫁畢乎？』『未也。以俟其畢，如河之清，何子平去則不返，余猶將指家山，聊以適我性爾。』于是款之清齋，追往事，數十年前之舊，俛仰一笑，俱屬夢境。友人乃低回慨嘆，且羨翼子其無累之人耶。

『夫貴夢高張，榮華滲漉，人之所易溺也。白首班行，龍鐘盤鬪，猶戀其物而不肯舍。一旦去之，攢眉向人，業闕車馬而遽行，出國門而回首。既返田舍，不屑屑焉，藝種理蔬豆，而日夜問長安之耗，而遺書當路故人焉。胸中數往數來，直至屬纊乃已。有大拜命下之日，即其屬纊之辰，有目瞑數時，而朝使後至者，大可笑也。子何修而早自脫屣若此？』

翼子曰：『余閒中觀焉，殆有所傷而悟也。余觀于天，日月星漢，何冗而早夜西馳？今日之日，一去即失；雖有明日，非今日矣。今年之年，一去即失；雖有明年，非今年矣。天日自長，吾日自短，三萬六千朝而外，吾不得而有也；天年自多，吾年自少，百歲而外，吾不得而有也。又況其所謂「百」者，所謂「三萬六千」者，人生常不得滿。而其間風雨憂愁，塵勞奔走之日常多；良時嘉會，風月美好，胸懷寬闊，精神和暢，琴歌酒德，樂而婆娑者，知能幾何？』

『日月之行，疾于彈丸。當其轍轉而欲墮西岩，雖有拔山扛鼎之力，不能挽之而東。雖有蘇張之口，不能

說之而東。雖有楞里晏嬰之知，不能轉之而東。雖有觸虹蹈海之精誠，不能感之而東。古今譚此事以爲長恨，
「余觀于地：高岸爲谷，深谷爲陵，江湖湯湯，日夜東下而不止。方平先生曰：『余自接待以來，已三見滄海爲桑田矣。』」

「余觀于萬物：生老病死，爲陰陽所摩，如膏之在鼎，火下熬之，不斯須而乾盡；如燭在風中，搖搖然泪枯燼落，頃刻而滅；如斷梗之在大海，前浪推之，後浪疊之，泛泛去之而莫知所栖泊。又況七情見戕，聲色見伐，憂喜太極，思憂過勞，命無百年之固，而氣作千秋之期，身在膏火之中，而心營天地之外，及其血氣告衰，神明不守，安得不速壞乎？」

「王侯將相，甲第如雲，擊鐘而食，動以千指。平旦開門，賓客擁入，日昃張宴，粉黛成行。道人過之，呵聲雷鳴，而不敢窺；後數十年又過之，則蔓草瓦礫，被以霜露，風淒日冷，不見片瓦，兒童放牛牧豕之場，乃疇昔燕樂鼓舞處也。方其鼎盛豪華，諧謔權笑時，寧知遂有今日。大榮衰歎，何其一瞬也！豈止金谷銅臺，披香太液，經百千年而後淪沒哉？暇日出郭登丘隴，鬱鬱纍纍，燕韓耶，晉魏耶，王侯耶，厮養耶，英雄耶，騷子耶，黃壤茫茫，是烏可知。吾想其生時耽榮好利，競氣爭名，規其所難圖，而獵其所無益；憂勞經營，疇不其狀，一朝長寢，萬慮俱畢。」

「余嘗宿於官舍，送往迎來，不知其更幾主宰也。余嘗閱乎朝籍，去故登新，不知其更幾名也。余嘗出關門，臨津渡，陟高岡，眺原野，舟車駘驪，山川莽蒼，不知其送人幾許也。嘆息沉吟，或繼以涕泗，則吾念灰矣。」

友人曰：「晏子有言：『古而無死，則爽鳩氏之樂也。』齊景公流涕悲傷，識者譏其不達。今吾子見光景之駛疾，知代謝之無常，而感慨係之，至于沉痛，得毋屈達人之識乎？」

家冥子曰：「不朕。代謝故傷，傷乃悟也。齊景公恨榮華之難久，而欲繫而有之，以極生人之樂，我則感富貴之無常，而欲推而遠之，以了性命之期，趨不同也。」

曰：「子今者遂已得道乎？」

冥家子曰：「余好道，非得道者也。」

曰：「子好道，而游者何？」

冥家子曰：「失遊豈道哉！余厭仕路踟躕，人事煩囂，而聊以自放者也。欲了大事，須俟閉關。」

曰：「子一瓢一衲，行歌乞食，有以自娛乎？」

冥家子曰：「余聞之師，蓋有少趣在。澹烹羊宰牛，水陸畢陳，其始亦甚甘也。及其厭飽膨膺，滋覺甚苦，不如青蘇白飯，氣清體平，習而安之，殊有餘味。妖姬變童，盡態極妍，搗鼓吹笙，滿堂鼎沸，其始亦甚樂也。及其興盡意敗，轉生悲涼，不如焚香攤書，兀兀晏坐，氣韻蕭疎，久而益遠。某雖管濫進賢冠，家無負郭，棄無阿堵，止有圖書數卷，獻之以西，波臣懼爲其累，舉而捐之水濱。此身之外，既無長物，境寂而累遣，體逸而心閒，其趨詎不長哉。一衲一瓢，任其所之，居不擇處，與不擇物，來不問主，去不留名，在冷不嫌，入豎不潤。故我之遊，亦學道。」

也。」

其人乃欣然而喜曰：「聆子之言，如服清涼散，不自知其煩熱之去體也。」

x

x

x

x

頃之，一少年來，戰手而罵冥寥子曰：「道人乞食，得食則去，儻舌何爲是妖人也。吾且聞之官。」攘臂欲毆冥寥子，冥寥子笑而不答。或勸之，乃解。

于是冥寥子行歌而去，夜宿逆旅，或有婦人，冷容曠態，而窺于門，須臾漸迫，微辭見調。冥寥子私念：此非妖也耶？端坐不應。婦人曰：「吾仙人也，斃子勤心好道，故來度子。且與子宿緣，幸無見疑。吾將與子共遊于蓬萊度索之間矣。」冥寥子又念：昔聞成子學道荆山，試而不遇，卒爲邪鬼所惑，失其左目，遂不得道而絕。真諦以爲猶是成子用志不專，頗有邪心故也。夫鬼狐惑人，傷身殞命，固也不可近。即聖賢見試不遇，亦非所以專精而凝神也。端坐如初。婦人瞥然不見。爲鬼狐，爲魔試，皆不可知矣。

冥寥子遊三年，足跡幾遍天下。目之所見，耳之所聞，身之所接，物態非常，情境靡一，無非鍊心之助。雖浪跡亦不爲無補哉。

于是歸而葺一茆，四明山中，終身不出。

第十二章 文化之享受

第二節 知識上之鑒別力

教育和文化的目標，祇在於發展智識上的鑒別力，和良好的行爲。一個理想的受過教育者，不一定要學富五車，而祇須明於鑒別善惡，能够辨別何者是可愛，何者是可憎的，即是智識上能鑒別。最令人難受者，莫過於遇着一個胸中滿装着歷史上的事實人物，並且對蘇俄或捷克的時事極爲熟悉，但見解和態度則是完全錯誤的人。我會遇見過這一類的人，他們在談話之際，對於無論什麼題目，總有一些材料要發表出來，但是他們的見地，則完全是可笑可憐的。他們的學問是廣博的，但毫無鑒別能力。博學不過是將許多學問或事實填塞進去，而鑒別力則是美術的判別問題，中國人於評論一個文人時，必拿他的學行和識見分開來講。對於歷史家尤其應該如此區別。一個滿腹學問的人，或許很易於寫成一部歷史，但所說的話或竟是毫無主見與識別的。而在論人和論事時，或竟是祇知依人門戶，並無卓識的。這種人就屬於我們所謂缺乏智識上的鑒別力。強記事實是一章極容易的事情，歷史上一個指定時代中的事實，我們極易於強記，但

分別輕重和是非，則是一章極難的事情，而有恃於一個人的見解力了。

所以一個真有學問的人，其實就是一個善於辨別是非者。這就是我們所謂鑒別力，而有了鑒別力則雅韻即會隨之而生。但一個人如若沒有鑒別力，他必須先有見事明敏的能力，獨立的判斷力，和不為一切社會的，政治的，文學的，藝術的或學院式的誘惑所威脅或眩惑。一個人在成人時代中，他的四周當然必有無數各種各式的誘惑：如名利誘惑，愛國誘惑，政治誘惑，宗教誘惑，和惑人的詩人，惑人的藝術家，惑人的獨裁者，與惑人的心理學家。當一個心理分析家告訴我們：幼年時代的臟腑效能之不同的運用，切實有關一個人日後生活中的志向，挑釁心，和責任心，或便閉症引起暴燥的性情時，凡有識力者對之，祇可付諸一笑。當一個人錯誤時，他簡直就是錯誤的，不必因震於其大名，或震於其高深的學問，而對他有所畏懼。

因此識和膽是相聯的，如中國人之每以膽識並列。而據我們所知，膽力或獨立的判別力，實是人類中一種稀有的美德。凡後來有所成就的思想家和作家，他們大都在青年時即顯露其具着智力上的膽力。這種人決不肯盲捧一個名氣雖然已經震於一時的詩人。他如真心欽佩一個詩人時，他必會說出其欽佩的理由。這就是依賴着他的內心判別而來的；這就是我們所謂文學上的鑒別力。他也決不肯盲捧一個風行一時的畫派，這就是藝術上的鑒別力。他也決不肯盲從一個流行的哲理，或一個時髦的學說，不論它們有着何等樣的大名為其後盾。他除了內心信服之外，決不肯昧然信服一個作家；如若那個作家能使他信

服，那個作家就是不錯的；但如若那作家不能使他信服，則那個作家是錯誤的，而他自己是對的；這就是智識上的鑒別力。這種智力上的膽力和獨立的判斷力，無疑地必需一己的內心中先具有一種稟賦的天真的自信心。但一己的內心所能依賴者，也只有這一點，所以當一個學生一旦放棄其個人判斷的權利時，他便頓然易於被一切人生的誘惑所動搖了。

孔子好像已經覺得學而不思比思而不學更不好，所以他說：「思而不學則罔，學而不思則殆。」他必因看見弟子之中這種學而不思的人太多了，所以他要提出這種警告。這個警告其實也是現代的學校所極為需要的。我們都知道現在一般的教育和一般的學校制度，都偏於割捨了鑒別力以求學問。視強記事實即為教育的本身目標，好像富於學問即會使人成爲一個高士。但是學校中爲什麼要貶視思想？爲什麼要歪曲學制，而將愉快的求學企圖變成了機械式的，嚴定尺寸的，劃一的和被動的強記事實？我們爲什麼要把智識置在思想之前？我們爲什麼願意稱呼一個僅是讀足了心理學，中古歷史，論理學，和宗教學學分的大學畢業生爲學成之士？這種學分和文憑何以會取代了教育之真正目標之地位？何以會使學生們的心目中也認其是如此的？

其理由很爲簡單：我們之用這個制度，因爲我們是在將民衆整批的教育，如在工廠裏邊一般。而一涉工廠的範圍，則一切都須依着呆板的機械式的制度去行事了。爲了保護其名譽和將產物標準化起見，所

以學校要發給文憑，以爲證明。爲了須發文憑，便不能不有次第；爲了須分次第，便不能不有記分；爲了須記分，便不能不有大小考試了。這全部的程序，成爲一個整個的合於邏輯的必然之事，而使人無從避免。但機械式的大小考試，其結果的爲害之大，遠過於我們所能想見。因爲它立刻使人注重強記事實，而忽略了變別力的發展。我本人曾當過教師，很知道出歷史題目確比一般的汎常普通智識題目較爲容易，即批分數時，也較爲省力。

其危險，在於這種制度一經訂立之後，我們即易於忘却我們之已漸漸或將要脫離教育的真正理想目標，即我所說的智識上變別力的發展。所以孔子所說：『多見而識之，知之次也。』這句話，仍有牢記之價值。世上實無所謂必修科目，無必讀之書，甚至莎士比亞劇本也是如此。學校好似已採用一種愚笨的概念，以爲祇須從歷史或地理中採集若干有限的資料，便足以供一個學者之所必需。我曾受過相當的教育，但我至今弄不清楚西班牙京城叫什麼名字，並且有一個時期還以爲哈伐那是一個鄰近古巴的海島呢。必修課程的規定，其危險在於它義涵一個人只要讀完這個課程，便已在事實上知曉了一個學者所應知曉的事情。所以一個畢業生於離校之後，即不再企圖更專學問，或再談一些書，因爲他是已經讀完了一切應該知道的學問了。這也無怪其然，因爲這是一個合於邏輯的結果。

我們須放棄一個人的智識有法子可以攻驗或測量的概念。莊子說得好：『我生也有涯，而知也無涯。』

尋求學識，終不過是像去發現一個新大陸，或如愛奈記爾佛郎士 Anatole France 所說：「一個心靈的探險行爲。」我們如用一種坦白的、好奇的、富於冒險性的心胸去維持這個探索精神，則這種尋求行爲便永遠是一種快樂，而不是痛苦了，我們應該捨棄那種規定的、測一的和被動的強記事實方法，而將這種積極的滋長的個人快樂定爲理想目標。文憑和學分如一旦廢除，或僅僅值其所實值，學問之尋求即能趨於積極。因爲那時做學生者至少要自問爲什麼而讀書了。這句問話，在目前是無須他來答覆的，因爲現在每個學生都知道他爲了要升入二年級，所以在一年級讀書；爲了要升入三年級，所以在二年級讀書。這種外加的意念，其實都應該丟棄，因爲尋求知識，完全是自己的事情，而和旁人不相干的。現在的學生，有許多是爲了註冊員的關係而讀書，有許多是爲了他們的父母或教師或未來的太太的關係而讀書，以便取悅於耗費了許多金錢培植他們的父母，或以便取悅於看待他們很好很熱心的教師，或以便將來可以多賺些錢去養他們的家口。我以為這類思想都是屬於不道德的。尋求智識完全是自己的事情，而和旁人無干。只有如此，教育方能成爲一種快樂，並趨於積極。

第二節 以藝術爲遊戲和個性

藝術是創造，也是消遣。這兩個概念中，我以為以藝術爲消遣，或以藝術爲人類精神的一種遊戲，是更

爲重要。我雖然最喜歡各式不朽的創作，不論它是圖畫、建築、或文學，但我相信祇有在許多一般的人民都歡喜以藝術爲消遣，而不一定希望有不朽的成就時，真正藝術精神方能成爲普遍而瀰漫於社會之中。這正如學校中的學生，重在使他們多數能隨便玩玩網球或足球，而不必定求其能產生少數幾個能加入全國競賽的錦標運動員或球員。兒童或成人，也重在能創作一些物事以爲消遣，而不必定求其能產生一個洛定·羅汀（十九世紀之法國大彫刻家）我寧願學校中教授兒童做些塑泥手工，寧願一切銀行經理和經濟專家能自製聖誕賀卡，無論這個思想是如何的可笑，而以爲這樣實較勝於少數幾個藝術家爲了職業關係而從事其工作。換句話說：我贊成一切的業餘主義。我喜歡業餘哲學家，業餘詩人，業餘攝影家，業餘魔術家，自造住屋的業餘建築家，業餘音樂家，業餘植物學家，和業餘航空家。我覺得在晚間聽聽一個朋友隨便彈奏一二種樂器，其樂趣不亞於去聽一次第一流的職業音樂會。一個人在自己的房裏看一個朋友隨便試演幾套魔術，其樂趣更勝於到劇院去看一次台上所表演的職業魔術。父母看自己的子女表演業餘式的戲劇，其富有興趣，更勝於到劇場去看一次莎士比亞戲劇。我們知道這些都是出於自動的，而真正藝術精神祇有在自動中，方有的。這也就是我重視中國畫爲高士的一種消遣，而不限是一個職業藝術家的作品之理由。只有在遊戲精神能够維持時，藝術方不致於成爲商業化。

遊戲的特性，在於遊戲都是出於無理由的，而且也決不能有理由。遊戲即是其本身理由。這個見地，有

天演歷史爲之證明。美麗是一種生存競爭之說所無從解釋的東西；世界上甚至有對生物具着毀滅性的美麗方式：例如鹿的過於發育的美角。達爾文發覺他的天然選擇之說實無從解釋植物和動物中的美麗分子，所以他不能不另定一個性的選擇之附加原則。我們如若未能承認藝術實祇是一種體力和心力的汎濫，自由而不受羈絆，祇爲自己而存在，則我們即無從了解藝術和它的要素。『爲藝術而從事藝術』的口號，常受旁人的貶責，但我以爲這不是一個可容政治家參加議論的問題，而不過是一個關於一切藝術創作的心理起源之無可爭論的事實。希特勒貶斥許多種現代藝術爲不道德，但我認爲那種替希特勒作寫真像，放到新藝術博物院去取媚這個炙手可熱的統治者的畫家，乃正是不道德中之最不道德者。這不是藝術，而簡直是賣淫。商業式的藝術尙不過妨礙藝術創作的精神，而政治式的藝術則竟毀滅了它。因爲藝術的靈魂是自由。現代獨裁者擬想產生一種政治式的藝術，實是在做一章決不可能的企圖。他們似乎尙沒有覺得藝術不能藉刺刀之力強迫其產生，正如我們之不能用金錢向妓女買到真正的愛情。

我們如要了解藝術的要素，我們必須從藝術是力的汎濫之物體的基礎去研究。這就是所謂藝術的或創作的衝動。藝術家之每喜用『烟士比里純』這個名詞，即表顯藝術家本人也不知道這衝動是從那裏來的。這其實不過是一種內心鼓動關係，如科學家去作一種發現真理時的衝動，或探險家去作一次發現一個新海島時的衝動；這裏並無理由可說。我們在今日有了生物學智識的協助，漸能知道我們的思

想生活之整個組織，是受着血液中『荷爾孟』Hormones 的增減和支配，對各項器官和控制這種器官的神經系所起的作用之調節。即動怒和怕懼，也不過是某種液汁的分泌關係。天才本身，在我看來，也不過是腺分泌過量供給的結果。中國某無名小說作家雖然並沒有『荷爾孟』的智識，居然能臆測到一切活動的起源，以為是由於我們體內的蟲的緣故。通姦是由於蟲在那裏咬大腸，因而鼓動一個人人生洩欲。志願、挑釁心、和愛名位，也是由於某種蟲在那裏作怪，使一個人片刻不得安逸，直到他的志願達到了目的方罷。著作一本書，例如一本小說，也是由於某一種蟲在那裏鼓動和迫使那作者無理由地去創作。『荷爾孟』和蟲這兩個名詞中，我寧取蟲，因為它好像更爲生動。

蟲的供給過量，或祇是常量，一個人便將被迫去做一些創作。因為這時他是自己也做不了主的。當一個小孩的體力供給過量時，他便會將尋常的跨步改作跳躍。當一個人的體力供給過量時，他即將跨步改爲跳舞。因此跳舞不過是一種低效能的跨步；所謂低效能者，是從實用主義者之耗費力量的見解而言，而並不從美術的見地而言。跳舞者並不取直徑直接走向目的地，而迂迴地兜着大圈子走過去。一個人在跳舞時決不會顧到愛國的，所以命令一個人遵照着資本家或法西斯主義或普羅主義的預定方式去跳舞，簡直就是毀滅遊戲的精神，和跳舞中之光榮的缺乏效能。如若一個共產主義者企圖去達到一種政治目的，或企圖去做一個忠實的同志，則他祇可跨步而不當跳舞。共產主義者似乎已明瞭勞工的神聖，但沒有

明瞭遊戲的神聖。難道人類在和一切別種動物比較之下，還嫌他們的工作不夠量，所以連這些些的空間去從事遊戲和藝術的空間，也須受那個怪物即國家的權力之干涉嗎？

這種對於藝術之祇為遊戲的真實質之了解，或許可以有助於澄清藝術和道德的關係之問題。所謂美者不過是登式而已。世上有登式的行為，如同有登式的畫或橋一般。藝術的範圍並不單限於圖畫音樂和跳舞，因為無論什麼東西，都有登式的。賽跑中有運動員的登式；一個自幼至長，更自長至老的人，在每個時代中都有相配的行為而具着行為上的登式；一次佈置周密，指導有方，因而獲得最後勝利的總統競選運動，也自具着其進行上的登式；即小如一個人的笑和咳嗽，也有登式和不登式之別。如中國的舊官僚之所作者即屬於登式。凡屬人類的活動，都各有它的表顯方式，所以要想將藝術的表顯限制於音樂跳舞和圖畫這幾個小範圍內，是不可能的。

所以藝術有了這樣較寬泛的解釋之後，行為上的登式和藝術上的優美個性便有了密切關係，並成為同樣的重要。我們的身體動作上可以具有一種逾常的美點，如一首音韻和諧的詩的節調上之逾常的美點一般。一個人一有那種過量的力量供給，他便會在一行行動中顯出飄逸和瀟灑，並顧到登式。飄逸和瀟灑是從體力充足的感覺而產生，他感覺到能把一個行動做到超過僅僅看得過的地位而做得非常之登式。在較為抽象的範圍中，我們能在一切做得好的動作中看到這種美點。做一次優美動作或簡潔動作

的衝動，本來就是一個美術的衝動；甚至如一章謀殺行爲，或一章陰謀行爲，只要在動作上做得簡潔，則看去也是美的。就是在人生的一切小節上，也有或可有飄逸瀟灑和勝任的姿勢。凡我們所謂禮貌者，都屬於這一類。一次行得適宜恰當的間候，我們稱之爲優美愜人意的間候；反過來說，一次行得不好的間候，便謂之拙劣討人嫌的間候了。

中國人的說話和一切人生動作上的禮貌之發展，在晉代的末葉（第三第四世紀）達到他的最高點。這就是『清談』最流行的時代。這時女子的服裝尤其講究，男子中則有許多個以美貌出名。這時並盛行留『美髯』和穿着寬大的長袍。這種長袍的裁製很特別，能使一個人縮手到衣裏去，搔身體上任何部份的癢處。當時一切舉動都是出之以瀟灑的拂帶，即拿幾縷馬鬃繫在一根柄上，以供驅除蠅蚋之用者，成爲談天時一種重要的道具。這種閒談在文學中至今尙稱之爲『清談』。這帶的用處是在隨談隨掃，以助談思。扇子也是談天時一種優美的道具，可以在談時忽開忽摺，或微微的搖動着，正如一個美國老婦在談天時，將她的眼鏡忽而除下忽而又戴上的神情一般都是悅目的。在實用上講起來，拂帶和扇子與英國人的單面眼鏡差不多，但它們都是談天時的道具，如手杖之爲閒步時的道具。我所親見的各種西方禮貌之中，其最悅目者，當爲普羅士紳士在室內向女客並足行鞠躬禮時，和德國少女叉腿向人行禮時的姿勢。我覺得這兩種姿勢都美麗無比，可惜現在都已經被淘汰了。

中國人所行的禮貌，種類很多，一舉手一投足中的姿勢，都經過研究教導。從前滿洲人的「打扞」其姿勢是極爲悅目的；他走進房中時，把一隻手垂直在身體的前面，然後用優美的姿勢，把一隻膝屈一下，如若房中的人不止一個，他可以在屈膝的當兒，將身體向四周旋轉一下，對在座的衆人，打一個總扞。下棋的高手在落子時，其姿勢也極好看；他用兩指拈起一粒棋子，用很優美的姿勢，輕輕地推上棋盤。富於禮貌的滿洲人，其發怒時的姿勢，也極美麗；他穿着裝有「馬蹄袖」的袍子，這馬蹄袖平時都是翻轉着裏子向外的，他在表示極不高興時，就將兩手一垂，將翻起的袖子往下一甩，走出房去，這就是所謂「拂袖而去」。

文雅的滿洲官員，其說話時的音調極爲悅耳。它有着美妙的節奏，和有高有低的音韻。他說時很遲緩，一個字一個字的吐出來。說話之中，並夾着許多詩文中的成語，以表示其學問之博。做官人的笑和痰嗽，其姿勢是確實悅人耳目的；他們在痰嗽時，大都出之以三個音節：第一，第二是往裏一吸，打掃喉嚨，到第三節，方把痰從一聲咳嗽之中吐將出來。只要他的姿勢做得極美化，我倒並不以他把痰吐在地上爲嫌，因爲我從小即生長於這種微菌之中，而並沒有覺得受到什麼影響。他的笑，也是極富有音韻而美化的；起首時略帶一些矜持，輕笑兩聲，然後縱聲一笑。他如已有白鬚的話，那就更爲好看。

笑術更是中國優伶所必須苦練，爲演劇中重要動作之一。觀衆看見劇中人笑得美妙時，大都報以彩聲。笑術不是一件容易的事情，因爲笑的種類甚多；如快樂時的笑，看見別人中圈套時的笑，蔑視的笑，其中

最難於摹擬者，則是一個人受到挫敗時的苦笑。中國的劇場觀眾，最注意於伶人的各種小動作，稱之爲「台步」或「做工」。伶人的舉手，投足，扭頸，轉身，拂袖，掀髯，都有一定的尺寸，須經過嚴格的訓練。所以中國人將各種戲文分爲兩類：一類是唱工戲，另一類就是做工戲。所謂做工者，即指一切手足的動作和表情。中國伶人在表示不贊同的搖頭，表示疑忌的掀眉，和表示滿意的掀髯中，都有一定的姿勢。

現在我們可以討論德性和藝術之關係這個問題了。法西斯主義和共產主義國家將藝術和宣傳混爲一談，而民主國家中的智識份子又竟毫不研究地默認它爲固然，因此每個明理的人，都實有對這個問題明白了解之必要。法西斯派和共產主義派抹掉了個人，而改以國家或社會階級之較有勢力的主張爲創作的主動力和創作的目標。這個出發點就是錯誤的。文學和藝術都是以個人情緒爲基礎的物事，但法西斯派和共產主義派則祇曉得注重團體或階級情緒，而不曉得個人情緒實是必需的。個性一旦被逐於本境之外，我們便無從去合乎情理的討論藝術和德性之關係的問題了。

藝術和德性，祇在一件藝術作品的一個特有之點，乃是那個藝術家的個性之表現時方發生關係。一個具有偉大個性的藝術家產生偉大藝術；一個具有卑瑣個性的藝術家產生卑瑣的藝術；一個多情的藝術家產生多情的藝術；一個逸樂的藝術家產生逸樂的藝術；一個溫柔的藝術家產生溫柔的藝術；一個細巧的藝術家產生細巧的藝術。這就是藝術和德性之關係的總括。所以德性並不是一件可以依照着一個

獨裁者的愛憎，或依照着宣傳主任所定當加修改的道德條例而從外面灌輸進去的東西。它祇是藝術家的靈魂之天然表現，而必須發於內心。它不是屬於一個選擇問題，而是一章不可逃避的事實。心腸卑鄙的畫家，決不能產生偉大的畫作，而心胸偉大的畫家，也決不會產生卑鄙的畫作，就是有性命的出入時，他也是不屈和不肯苟從的。

中國人對於藝術之品，或稱人品或品格的見解是極富興趣的。其中也包涵品第高下的意義，如我們的次第畫家或詩人爲第一品或第二品。又我們於試嘗茶的滋味，每稱之爲品茶。各種人在他們的各種動作中都有所表現其所謂品，例如一個賭徒，如他在賭時的脾氣很壞，即謂之賭品不好；一個酒徒如在醉後的行爲很壞，即謂之酒品不好。棋手也有棋品高下之別。中國一部最早的評詩之著作，書名即爲詩品。該書的內容即是品第詩人的高下。此外還有評畫的著作，書名即是畫品。

所以，因了這個品的思想，一般人都深信一個藝術家的優劣，完全繫於其人格的高低。這人格是屬於德性的，也是屬於藝術的。它意在注重人類了解心，高尚心，出世，不俗，不卑鄙，不瑣屑的觀念。在這種意義上，它是類於英文之所謂Manner風格或Style派頭。一個任性的或不肯墨守成規的藝術家必顯出他的任性或不肯墨守成規的風格。一個風雅的人必天然顯出他的風雅風格。一個偉大的藝術家決不肯俯就成規。在這個意義上，個性或風格實即是藝術的靈魂。中國人都默信一個畫家除非他本身的道德和美術的

個性是偉大的，他決不能成爲偉大的畫家。中國於評騭書畫時，其最高的標準不在於作者之技巧是否純熟，而祇在於作者是否有高尙的性格。技巧純熟的作品往往會是風格很低的。在英文中我們即謂之缺乏『特性』。

因此，這一來我們便達到了一切藝術的中心問題。中國大軍事家兼政治家曾國藩在他的家書中曾說過書法的兩個重要原則：爲形和神。並說當時的名書家何紹基很贊同他的說法，和欽佩他的卓見。一切藝術既都屬有形之物，其中當然有一個機械的問題，即技巧問題，是凡屬藝術家都應精通的。不過因爲藝術也是屬於精神的，所以在一切型式的創作中，其最重要的因素即是個人的表現。在藝術作品中，其富有意義的部份即是技巧以外的個性。在文字著作中，唯一最重要的東西即是作者所特有的筆法和感情，如他所表顯於愛憎之中者。這種個性或個人的表現常有被技巧所掩沒的危險，而一切初學者不論是書畫或演劇，其最大的難關即在難於任着己意做去。其理由當然是因爲初學者每每被範型或技巧所束縛，而不敢逾越。但不論那一種型式，如缺乏這種個人的因素，便不能登式。凡是登式的物事或動作，必有一種飄逸的神態，所以悅目者就在於這個神態。不論它是一個錦標高爾夫球員甩動球棍的神態，或是一個人一帆順風跨到功名就上的神態，或是一個美式足球員抱着足球在場中飛奔的神態。這裏邊必須有一種真性的流露，這個真性必不可被技巧所毀損，而必須在技巧之中自由而愉快地充滿着。一列火車循着弧

形線轉灣時，一隻快艇乘着滿帆滿飽風向前飛駛時，都有一種極悅目的神態。一隻燕子飛翔時，一隻鷹撲身撲取別的動物時，一隻賽場中的馬「很登式」衝近底線時，也都有着這種悅目的神態。

我們所定的資格是：一切藝術必須有它的個性，而所謂個性者無非就是作品中所顯露的作者之性靈，中國人稱之爲心胸。一件作品如若缺少這個個性，便成了死的東西。這個缺點是不論怎樣高明的技巧所不能彌補的。如若缺乏個性，即美麗本身也將成爲平凡無奇了。有許多希望成爲好萊塢電影明星的女子都沒有能够了解這一點，而祇知拚命的摹仿瑪蓮麗區或琴哈羅，因此使物色人才的導演覺得非常之失望。平庸的美貌女子很多很多，但鮮艷活潑的則千中難得其一。她們爲什麼不去摹仿瑪麗特萊塞的身段和神情？一切的藝術都是相同的，以性靈的流露之原則爲根據，不論是在電影的表現中，或是在書畫中，或是在文學著作中。其實從瑪麗特萊塞和李翁納巴里摩的表演中，即能意會出寫作中的祕訣。養成這個個性之可愛乃是一切藝術的重要基礎，因爲不論一位藝術家作一些什麼東西，他的性靈總是在他的作品顯露出來的。

個性的培植是道德的，也是美術的，當中需要學問和雅韻。雅韻近乎風味，或許是一個藝術家生而巳有的，但要能欣賞一件作品，則非有學問不可。這個情形在書畫之中極爲顯明。我們從一幅字之中，即能看出這書者是否曾見過魏拓。倘若他真是見過的，這學問就使他的作品具着一種古氣。但除此之外，他也須

將自己的個性加進去。至於個性的強弱則當然是高低不一的。如他是屬於一種細緻富於情感的心胸，他於作品的風格上必現出細緻和富於情感；如他是喜愛雄豪的，則他的風格也必是趨於雄豪的。因此，在書畫中，尤其是在書中，我們可以從而看到各式各樣種類不同的美點。在這種完美的作品中，個性已和技巧溶合於一起，不能再加以分析。這美點可以是屬於古怪或任性之類，可以是屬於粗豪之類，可以是屬於雄壯之類，可以是屬於自由的性靈之類，可以是屬於大膽不循俗例之類，可以是屬於浪漫的風韻之類，可以是屬於拘泥之類，可以是屬於柔媚之類，可以是屬於莊嚴之類，可以是屬於簡單和笨拙之類，可以是屬於齊整之類，可以是屬於敏捷之類，有時甚至可以說是屬於故意的醜怪之類。世上止有一種美點是不可能的，因為它本沒有存在，這就是忙勞生活的美點。

第二節 讀書之藝術

讀書是文明生活中人所共認為是一種樂趣，極為無福享受此樂者所羨慕。我們如把一生愛讀書者和一生不知讀書者比較一下，便能了解這一點。凡是沒有讀書之癖的人就時間和空間而言，簡直是等於幽囚在周遭的環境裏邊。他的一生完全落於日常例行公事的圍禁中。他止有和少數幾個朋友或熟人接觸談天的機會，他止能看見眼前的景物，他沒有逃出這所牢獄的法子。但在他拿起一本書時，他已立刻走

進了另一個世界。如若所拿的又是一部好書，則他便已得到了一個和一位最善談者接觸的機會。這位善談者引領他走進另外一個國界，或另外一個時代，或向他傾吐自己胸中的不平，或和他討論一個他所從不知道的生活問題。一本古書使讀者在心靈上和長眠已久的古人如相對，當他讀下去時，他便會想像到這位古作家是怎樣的形態和怎樣的一種人。孟子和大史家司馬遷都表示這個意見。一個人在每天十二小時中，能有兩小時的工夫撇開一切俗世煩擾，而走到另一個世界去游覽一番，這種幸福自然是被無形牢獄所拘囚的人們所極其羨慕的。這種環境的變更，在心理的效果上，其實等於出門旅行。

但讀書之益還不止這一些。讀者常會被攜帶到一個思致和熱慮的世界裏邊去。即使是一篇描寫事實的文章，在身親其事和從書中讀其經過之間也有很大的不同點。因為這種實事一經描寫到書中之後便成爲一幅景物，而讀者便成爲一個脫身是非，真正的旁觀者了。所以真正有益的讀書，便是能引領我們進到這個沉思境界的讀書，而不是單單去知道一些事實經過的讀書。人們往往耗費許多時間於讀新聞紙，我以爲這不能算是讀書。因爲一般的新聞紙讀者，其目的不過是要從而得知一些毫無回味價值的事實經過罷了。

據我的意見宋朝藤東坡的好友詩人黃山谷所說的話實是一個讀書目標的最佳共式。他說：「三日不讀書，便覺語言無味，面目可憎。」他的意思當然是人如讀書即會有風韻，富風味。這就是讀書的唯一目

標。惟有抱着這個目標的讀書，方可稱爲知讀書之術。一個人並不是爲了要使心智得進步而讀書，因爲讀書之時如懷着這個念頭，則讀書的一切樂趣便完全喪失了。犯這一類毛病的人必在自己的心中說：我必須讀莎士比亞，我必須讀索福克里斯，Sophocles，我必須讀伊里沃博士 Dr. Eliot 的全部著作，以便我可以成爲一個有學問的人。我以爲這個人永遠不會成爲有學問者。他必在某天的晚上出於勉強的去讀莎士比亞的王子漢姆勒，Hamlet，放下書時，將好像是從一個噩夢中蘇醒的一般。其實呢，他除了可說一聲已經讀過這本書之外，並未得到什麼益處。凡是以出於勉強的態度去讀書者，都是些不懂讀書藝術的人。這類抱着求知目標的讀書，其實即等於一個參議員在發表意見之前的閱讀舊案和報告書。還是在搜尋公事上的資料，而不得謂之讀書。

因此必須是意在培植面目之可愛和語言之有味的讀書，照着黃山谷的說法，方可算作真正的讀書。這個所謂「面目可愛」顯然須作異於體美的解釋。黃山谷所謂「面目可憎」者，並不是相貌的醜惡。所以世有可憎的美面，也有可愛醜面。我的本國朋友中，有一位其頭尖如炸彈形一般，但這個人終是悅目的。西方的作家中，在我從肖像中看來，相貌最可愛者當屬却斯德頓 G. K. Chesterton。他的鬚髮，眼鏡，兼眉，眉間的皺紋，圍聚在一起是多麼的怪異可愛啊！這個形容使人覺得他的前腦中是充滿着如何豐富的活發思想，好像隨時從他的異常尖銳的雙目中爆發出來。這就是黃山谷所謂可愛的面目不是由花粉

膚脂所裝成的面目，而是由思想力所華飾的面目。至於怎樣可以「語言有味」這全在他的書是怎樣的讀法。一個讀者如能從書中得到它的味道，他便會在談吐中顯露出來。他的談吐如有味，則他的著作中便也自然會富有滋味。

因此，我以為味道乃是讀書的關鍵，而這個味道因此也必然是各有所嗜的。如人之對於食物一般。最合衛生的吃食方法終是擇其所嗜而吃，方能保證其必然消化。讀書也和吃食相同。在我是美味者，也許在別人是毒藥。一個教師決不能強迫他的學生於讀物愛好他之所愛好，也如為父母者不能望他的子女於食物嗜其同嗜。一個讀者如對於一種讀物並無滋味，則他所費於讀的時間完全是虛耗的，正如袁中郎所說「若不愜意，就置之俟他人。」

所以世上並無一個人所必須讀之書，因為我們的智力興趣是如同樹木一般的生長，如同河水一般的流向前去的，止要有汁液，樹木必會生長；止要泉源不涸，河水必會長流；當流水碰到石壁時，它自會轉灣；當它流到一片可愛的低谷時，它必會暫時停留一下子；當它流到一個深的山池時，它必會覺得滿足，而就住在那裏；當它流過急湍時，它必會迅速前行。如此，它無須用力，也無須預定目標，自能必然有一天流到海中。世上並沒有人人必讀之書，但有必須在某一時間，必須在某一地點，在某種環境之中，必須在某一時代，方可以讀的書。我頗以為讀書也和婚姻相同，是由姻緣或命運所決定。世上即使或有人人必讀之書如聖

經一書，但讀之必應有一定的時期。當一個人的思想和經驗尙沒有達到可讀一本名著的相當時期時，他即使勉強去讀，也必覺得其味甚劣。孔子說，五十讀易。他的意思就是說，四十五歲時還不能讀。一個人沒有到識力成熟的時候，決不能領略論語中孔子的說話之淡淡的滋味，和他的已成熟的智慧。

再者，一個人在不同的時候讀同一部書，可以得到不同的滋味。例如我們在和一位作家談過一次後，或看見過他的面目後，再去讀他的著作，必會覺到更多的領略。又如和在和一位作家反目之後，再去讀他的著作，也會得到另一種的滋味。一個人在四十歲時讀易經所得的滋味，必和在五十歲人生閱歷已更豐富時讀它所得的滋味不同。所以將一本書重讀一遍，也是有益的。並也可以從而得到新的樂趣。我在學校時教師命讀 *Westward Ho* 和 *Henry Esmond* 兩書，那時我已能領略 *Westward Ho* 的滋味，但對於 *Henry Esmond* 則覺得很是乏味，直到後來回想到的時候，方覺得它也是很有滋味的，不過當時未能爲我所領略罷了。

所以讀書是一件涉及兩方面的事情：一在作者，一在讀者。作者固然對讀者作了不少的貢獻，但讀者也能藉着他自己的悟性和經驗，從書中悟會出同量的收穫。宋代某大儒在提到論語時說，讀論語的人很多。有些人讀了之後，一無所得。有些人對其中某一二句略感興趣，但有些人則會在讀了之後，手舞足蹈起來。

我以為一個人的發現他所愛好的作家，實是他的智力進展裏邊一件最重要的事情。世上原有所謂性情相近這章事，所以一個人必須從古今中外的作家中去找尋和自己的性情相近者。一個人惟有藉着這個方法，才能從讀書之中獲得益處。他必須不受拘束地去找尋自己的先生。一個人所最喜愛的作家是誰？這句問話，沒有人能回答，即在本人也未必能答出來。這好似一見留情，一個讀者不能由旁人指點着去愛好這個或那個作家。但他一旦遇到他所愛好的作家時，他的天性必會立刻使他知道的。這類忽然尋到所愛好的作家之名列甚多，世上常有古今異代相距千百年的學者，因思想和感覺之相同，竟會在書頁上會面時完全融洽和諧，如面對着自己的肖像一般。在中國語文中，我們稱這種精神的融洽為「靈魂之轉世」；例如蘇東坡乃是莊周或陶淵明轉世，袁中郎乃是蘇東坡轉世之類。蘇東坡曾說，當他初次讀莊子時，他覺得他幼時의思想和見地正和這書中所論者完全相同。當袁中郎於某夜偶然抽到一本詩集而發現一位同時代的不出名作家徐文長時，他會不知不覺地從床上跳起來，叫起他的朋友，兩人共讀共叫，甚至僮僕都被驚起。喬治·伊里沃 George Eliot 描摹他的第一次讀盧騷稱之為一次觸電。聶老齊 Netsch 於初讀叔本華 Schopenhauer 時也有同樣的感覺。但叔本華是一位乖戾的先生，而聶老齊則是一個暴躁的學生，無怪後來這學生就背叛他的先生了。

只有這種讀書法，這種自己去找尋所喜愛的作家，方是於讀者有益的。這猶如一個人和一個女子一

見生情，一切必都美滿。他會覺得這作家的筆法，心胸，見地，思態，都是合式的。於是他對這作家的著作即能字字領略，句句理會。他已中了那作家的魔術，他也願意中這魔術。不久之後，他的音容笑貌也會變得和那作家的音容笑貌一模一樣了。如此，他實已浸沉於深切愛好那作家之中。不過在數年之後，這魔法會漸漸退去，他對這個愛人會漸漸覺得有些厭倦。於是他便會去找尋新的文字愛人，等到他有過三四個這類愛人，把他們的作品完全系吸之後，他自己便也成爲一位作家了。世上有許多讀者從來不會和作家相愛，這正如世上有許多男女雖到處調情，但始終不會和某一個人發生切近的關係。

如此的讀書藝術之概念，顯然把以讀書爲一種責任或義務之概念壓了下去。在中國，我們常聽到勉人『苦讀』的話頭。從前有一個勤苦的讀書人在夜裏讀書時，每以錐刺股，使他不致睡去。這種讀法太沒意義。一個人在讀書的中間，正當那古代的聰明作家對他說話時而忽然睡去，他應當立刻上床去安睡。用錐刺股，無論做到什麼程度，決不能使他得到什麼益處。這種人已完全喪失了讀書之樂的感覺。

這個問題解決之後，讀書的時間和地點問題也同時得到了答案，即讀書用不着相當的地點和時間。一個人覺得想讀書時，隨時隨地可讀。會國藩於家書中答覆他的弟弟想到京師讀書以求深造時說：『苟能發奮自立，則家塾可讀書，即曠野之地，熱鬧之場，亦可讀書；負薪收承皆可讀書。苟不能發奮自立，則家塾不宜讀書，即清淨之鄉，神仙之境，皆不能讀書。』有些人在將要讀書時常搭起許多的架子。剛要開始讀時，

他會憎厭房裏太冷，或椅子太硬，或亮光太烈，而說不能讀。還有些作家每每憎厭蚊子太多或紙張太多，或街上太鬧，而說無從寫作。宋代犬儒歐陽修自奉最佳的寫作時候乃是『三上』，即枕上，馬上，和廁上。清代學者顧千里當夏天時，常『裸而讀經』，即以此得名。

那末究竟怎樣才算是真正的讀書藝術呢？簡單的答語就是：隨手拿過一本書，想讀時，便讀一下子。如欲真正得到享受，讀書必須出於完全自動。一個人儘可以拿一本離騷或一本奧與·迦厘，Omar Kayy，Yam一手挽着愛人，同到河邊去讀。如若那時天空中有美麗的雲霞，他儘可以放下手中的書，拾頭賞玩。或在冬天雪夜，一個人坐在火爐的旁邊，手邊放着烟袋烟斗，他儘可以搬過十餘本關於哲學、經濟、詩文、傳記的書籍堆在身旁，以閒適的態度，隨手拿過一本來翻閱。如覺得合意時，便可讀下去，否則便可換一本。

中國最偉大的女詩人李清照之自傳中，有一段極盡描寫讀書之樂之能事。她和她的丈夫在領到國子監的管火銀時，常跑到廟集去，在舊書和古玩攤上翻閱殘書簡篇和金石銘文。遇到愛好的，即買下來，歸途之中，必再買些水菓，於到家後一面切菓，一面賞玩新買來的碑拓。或一面品茶，一面校對各版的異同。她所著的金石錄後跋中，有一段自述說：余性偶強記，每飯罷，坐歸來堂，烹一茶，指堆積書史，言某事在某書某卷，第幾頁，第幾行，以中舌角勝負，爲飲茶先後。中即茶杯大笑，至茶傾覆懷中，反不得飲而起，甘心老是鄉矣。故雖處憂患困窮，而志不屈——收書既成，於是凡案羅列，枕籍會意，心謀目往，神授，其樂在駭色狗馬之上。

這一段自述文，是她老年時丈夫已經故世後所寫的。這時正當金人進擾中原，華北遍地烽烟，她也不能不在流離逃難之中。

第四節 寫作之藝術

寫作之藝術，其範圍的廣泛，遠過於寫作之技巧。實在說起來，凡是期望成爲作家的初學者，都應該叫他們先把寫作的技巧完全撇開，暫時不必顧及這種小節，專在心靈上用功夫，發展出一種真實的文學個性去做他的寫作基礎。這個方法應於他很有益處。在基礎已經打好，真實的文學個性已經培養成功時，筆法自然而然的會產生，一切技巧也自然而然的跟着純熟。只要他的立意精警，文法上略有不安之處，也是不妨的。這種小小的錯誤，自有那出版者的編校員會替他改正的。反之，一個初學者如若忽略了文學個性的培植，則無論他怎樣去研究文法和文章，也是不能使他成爲作家的。勃豐 Burton 說得好：「筆法即作者。」筆法並不是一個方式，也不是一個寫作方法中的制度或飾件，它其實不過是讀者對於作者之心胸特性，深刻的或淺泛的，有見識或無見識，和其它各種特質如：智機，幽默，譏嘲，體會，柔婉，敏銳，了解力，仁慈的乖戾，或乖戾的仁慈，冷酷，實際的常識，和對於一切物事之一般的態度所得的一種印像罷了。可知世上決不能「有教人學會『幽默技巧』的袖珍指南，或『乖戾的仁慈三小時速通法』，或『常識速成十五法』，或『

感覺敏銳速成十一法。』

我們須越過寫作藝術的表面，而更進一步。我們在做這一步時，便會覺得寫作藝術這個問題其實包括整個文學思想，見地，情感和讀寫的問題。當我在中國作恢復性靈和提倡更活潑簡易的散文體之文學運動時，我不得不寫下許多篇文章，發表我對一般的文學之見地，尤其是對於寫作的見地。我可以試寫出一組關於文學的警語，而以『雪茄烟灰』為題。

甲 技巧和個性

作文法教師之論文學，實等於木匠之談論美術。評論家專從寫作技巧上分析文章，這其實等於一個工程師用測量儀丈量泰山的高度和結構。

世上無所謂寫作之技巧。我心目中所認為有價值的中國作家，也都是這般說法。

寫作技巧之於文學，正如教條之於教派。——都是屬於性情瑣屑者的願及小節。

初學者往往被技巧之論所炫惑。——小說之技巧，劇本之技巧，音樂之技巧，演劇之技巧。他沒有知道寫作之技巧和作家的家世並沒有關係；演劇的技巧和名藝人的家世並沒有關係。他簡直還沒有知道世上有所謂個性，這個性其實就是一切藝術上和文學上的成就之基礎。

乙 文學之欣賞

當一個人讀了許多本名著，而覺得其中某作家敘事靈活生動，某作家細膩有致，某作家文寫暢達，某作家筆致楚楚動人，某作家味如醇酒佳釀時，他應坦白的承認愛好他們，欣賞他們，祇要他的欣賞是出乎本心的。他於讀過這許多的作品後，他便有了一個相當的經驗基礎，而即能辨識何者是溫文，何者是醇熟，何者是力量，何者是雄壯，何者是光彩，何者是辛辣，何者是細膩，何者是風韻。在他嘗過這許多種滋味之後，他不必藉指南之助，也能知道何者是優美的文學了。

一個文學學生的第一件事情就是先應學習怎樣辨別各種不同的滋味，其中最優美的是溫文和醇熟。但也是最難於學到的。溫文和平淡，其間相差極微。

一個寫作者，如若他的思想淺薄，缺乏創造性，則他大概將從簡單的文體入手，終至於奄無生氣。祇有新鮮的魚可以清嫩，如若已宿，便須加醬油，胡椒，和芥末。——越多越好。

優美的作家正如楊貴妃的妹妹一般，可以不假脂粉，素面朝天。官中其餘的美人便少不了這兩件東西。這就是英文作家中極少敢於用簡單文體的理由。

丙 文體和思想

作品的優劣，全看它的風韻和滋味如何，和是否有風韻和滋味。所謂風韻並無規則可言。他的發自一篇作品，比如烟氣的發自烟斗，雲氣的發自山頭，並不自知它的去向。最優美的文體即是如蘇東坡之文體。

一般的近於『行雲流水。』

文體是文字，思想，和個性的混合物。有許多文體則是完全單靠着文字而成的。

清澈的思想用不明朗的文字表現者，事實上很少。不清澈的思想而表現極明白者倒很多。如此的文體，實可稱為明白的不明朗。

用不明朗的文字表現清澈的思想，乃是終身不要者的文體。因為他永遠無須向他的妻子作任何的解釋。如伊曼紐·康德 Immanuel Kant 之類。薩繆爾·勃脫勒 Samuel Butler 有時也是這樣的古怪。一個人的文體常被他的『文學愛人』所藻飾。他在思想上和表現方式上，每會漸漸的近似這位愛人。初學者祇有藉這個方法，才能培植出他的文體。等到閱世較深之後，他自會從發現自己，而創成他自己的文體。

一個人如若對某作家向來是憎惡的，則閱讀這作家的作品必不能得絲毫之益。我頗希望學校中的教師能記住這句話。

一個人的品性，一部份是天生的。他的文體也是如此的。還有一部份則完全是由於染污而來的。

一個人而沒有所喜愛的作家，即等於一個飄蕩的靈魂。他始終是一個不成胎的卵子，不結子的雄蕊。所喜愛的作家或文學愛人，就是他的靈魂之花粉。

世上有合於各色各種脾胃的作家，但一個人必須花些功夫，方能尋到他。

一本書猶如一個生活，或一個城市的畫像。有許多讀者祇看到紐約或巴黎的畫像，而並沒有看見紐約或巴黎的本身。聰明的讀者則既讀書，也親閱生活的本身。宇宙即是一本大書，生活即是一所大的學校。

一個善讀者必拿那作家從裏面翻到外面，如叫化子將他的衣服翻轉面來捉蝨子一般。

有此作家能如叫化子的積滿了蝨子的衣服一般，不斷地和很有趣地挑撥他們的讀者。這也是世間一件趣事。

初學者最好應從讀表示反對意見的作品入手。如此，則他決不致誤為騙子所欺蒙。他於讀過表示反對意見的作品後，他即已有了準備，而可以去讀表示正面意見的作品。富於評斷力的心胸即是如此發展出來的。

作家每都有他所愛用的字眼，每一個字都有它的生命史和個性。這生命史和個性是普通的字典所不載的，除非是一本如袖珍牛津字典一類的字典。

好的字典和袖珍牛津字典，都是頗堪一讀的。

世上有兩個文字礦：一是老礦，一是新礦。老礦在書中，新礦在普通人的語言中。次等的藝術家都從老礦去掘取材料，惟有高等的藝術家則會從新礦中去掘取材料。老礦的產物都已經過溶解，但新礦的產物

則不然。

王中（紀元二十七年至一百年）將「專家」和「學者」加以區別，也將「著作家」和「思想家」加以區別。我以為當一個專家的學識寬博後，他即成爲學者。一個著作家的智慧深切後，他即成爲思想家。學者在寫作中，大都借材於別的學者。他所引用的舊典成語越多，他越像一位學者。一個思想家於寫作時，則都借材於自己肚中的概念。越是一個偉大的思想家，越會依賴他自己的肚腹。

一個學者是像一隻吐出所吃的物事以餉小鳥的老鷹；一個思想家則像一條蠶，他所吐的不是桑葉而是絲。

一個人的觀念在寫作之前，都有一個懷孕時期，也像胚胎在母腹中必有一個懷孕時期一般。當一個人所喜愛的作家已在他的心靈中將火星燃着，開始發動了一個活的觀念流泉時，這就是所謂「懷孕」。當一個人在他的觀念還沒有經過懷孕的時期，即急於將它寫出付印時，這就是錯誤認肚腹瀉洩時的疼痛爲懷孕足月時的痛陣。當一個人出賣他的良心，而作違心之論時，這就是墮胎，那胚胎落地即死。當一個作者覺得他的頭腦中有如雷陣一般的攪擾，覺得非將他的觀念發洩出來不能安逸，乃將它們寫在紙上而覺如釋重負時，這就是文學的產生。因此一個作家對於他的文學作品，自會有一種如母親對於其子女一般的慈愛之情，因此自己的作品必是較好的，猶如一個女子在爲人之妻後，必是更可愛的。

作家之筆正如鞋匠的錐，越用越銳利，到後來竟可以尖如縫衣之針，但他的觀念之範圍則必日漸廣博，猶如一個人的登山觀景，走得越高，所望見者越遠。

當一個作家因為憎惡一個人，而擬握筆寫一篇極力攻擊他的文章，但一方面並沒有看到那個人的好處時，這個作家便是沒有寫作這篇攻擊文章的資格。

丁 自我發揮派

十六世紀末葉袁氏三弟兄所創的「性靈學派」或稱「公安學派」（袁氏三弟兄爲公安縣人）即是自我發揮的學派。「性」即個人的「性情」，「靈」即個人的「心靈」。

寫作不過是發揮一己的性情，或表演一己的心靈。所謂「神通」就是這心靈的流動，實際上確是由於血液內「荷爾孟」的泛濫所致。

我們在讀一本古書，或閱一幅古畫時，我們其實不過是在觀看那作家的心靈之流動。有時這心力之流如若乾涸，或精神如若頹唐時，即最高手的書畫家也會缺乏精神和活潑的。

這「神通」是在早晨，當一個人於好夢沉酣中自然醒覺時來到。此後，他喝過一杯早茶，閱讀一張新聞紙，而沒有看到什麼煩心的消息，慢慢地走到書室裏邊，坐在一張明窗前的寫字檯邊，窗外風日晴和，在這種時候，他必能寫出優美的文章，優美的詩，優美的書札，必能作出優美的畫，並題優美的款字在它的上

面。

這所謂「自我」或「個性」乃是一束肢體肌肉，神經，理智，情感，學養，悟力，經驗，和偏見所組成。它的一部分是天成的，而一部分是養成的；一部分是生而就有，而一部分是培植出來的。一個人的性情是在出世之時，或甚至在出世之前即已成爲固定的。有些是天生硬心腸和卑鄙的；有些是天生坦白磊落，尚俠慷慨的；也有些是天生柔弱膽怯，多愁多慮的。這些都是深隱於骨髓之中，因此即使是最良好的教師和最聰明的父母，也沒有法子可以變更一個人的個性。另有許多品質則是出世之後，由教育和經驗而得到的。但因爲一個人的思想觀念和印像乃是在不同的生活時代，從種種不一的源泉和各種不同的影響潮流中所得到，因此他的觀念，偏見，和見地有時會極端自相矛盾。一個人愛狗而惡貓，但也有人愛貓而惡狗。所以人類個性型式之研究，乃是一切科學中最爲複雜的科學。

自我發揮學派叫我們在寫作中祇可表現我們自己的思想和感覺，出乎本意的愛好，出乎本意的憎惡，出乎本意的恐懼，和出乎本意的癖嗜。我們在表現這些之中，不可隱惡而揚善，不可畏懼外界的嘲笑，也不可畏懼有背於古聖或時賢。

自我發揮派的作家對一篇文章專喜愛其中個性最流露的一節，專喜愛一節中個性最流露的一句，專喜愛一句中個性最流露的一個表現語詞。他在描寫或敘述一幅景物，一個情感，或一章事實時，他祇就

自己所目擊的景物，自己所感覺的情感，自己所了解的事實，而加以描寫或敘述。凡符合這條定例者，都是真文學；不符合者，即不是真文學。

『紅樓夢』中的女子林黛玉，即是一個自我發揮派。她會說：『若是果有了奇句，連平仄虛實不對，却使得的。』

自我發揮派因為專喜愛發乎本心的感覺，所以自然蔑視文體上的藻飾，因此這派人士在寫作中專重天真和溫文。他們尊奉孟子『言以達志』的說法。

文學的美處，不過是達意罷了。

這一派的弊病，在於學者不慎即會流於平淡，（袁中郎）或流於怪僻，（金聖歎）或過於離經。（李卓吾）因此後來的儒家都非常之憎惡這個學派。但以事實而論，中國的理想和文學實全靠他們這班自出心裁的作家之力，方不至於完全滅絕。在以後的數十年中，他們必會得到其應有的地位的。

中國正統派文學的目標是：明白在於表現古聖的心胸，而不是表現作者自己的心胸，所以完全是死的。性靈派文學的目標是：在於表現作者自己的心胸，而不是古聖的心胸，所以是活的。

這派學者都有一種自尊心和獨立心，這使他們不致逾越本分，而以危言聳人之聽聞。如若孔孟的說話偶然和他們的見地相合，良心上可以贊同，他們不會矯情而持異說。但是，如若他們以為良心上不能贊

同時，他們便不肯將孔孟隨便放過去。他們是不爲金錢所動，不爲威武所屈的。

發乎本心的文學，不過是對於宇宙和人生的一種好奇心。

凡是目力明確，不爲外物所炫的人，都能時常保持這個好奇心。所以他不必歪曲事實以求景物之能視若新奇。別人之所以覺得這派學者的觀念和見地十分新奇者，即因他們都是看慣了矯揉造作的景物的原故。

凡是有弱點的作家，必會親近性靈派。這派中的作家都反對摹仿古人或今人，並反對一切文學技巧的定例。袁氏弟兄相信護手和口自然做去，自能得登式的結果。李笠翁相信文章之要在於韻趣。袁子才相信做文章無所謂技巧。北宋作家黃山谷相信文章的章句都是偶然而得的，正如木中被蟲所蝕的洞一般。

戊 家常的文體

用家常文體的作家是以真誠的態度說話。他把他的弱點完全顯露出來，所以他是從無防人之心的。作家和讀者之間的關係，不應像師生的關係，而應像斯熟朋友的關係。止有如此，方能漸漸生出熱情。凡在寫作中不敢用「我」字者，決不能成爲一個好作家。

我喜愛說謊者更勝於喜愛說實話者。我喜愛不謹慎的說謊者更勝於喜愛謹慎的說謊者。他的不謹慎，表示他的深愛讀者。

我深信一個不謹慎的蠢人，而不敢相信一個律師。

這不謹慎的蠢人是一個國家中最好的外交家，他能得到人民的信仰。

我心目中所認為最好的雜誌是一種半月刊，但不必真正出書，祇須每兩星期一次，招集許多人，羣聚在一間小室之中，讓他們去隨意談天，每次以兩小時為度，讀者即是旁聽的人。這就等於一次絕好的夜談。完畢之後，讀者即可去睡覺，則他在明天早晨起身去辦公時，不論他是一個銀行職員，或一個會計，或一個學校教師到校去張貼佈告，他必會覺得隔夜的滋味還留在齒頰之間。

各地方的菜館大小不一，有些是高麗大廈，金壁輝煌，可設盛宴；有些是專供小飲。我所最喜的是同着兩三個知己朋友到這種小館子裏去小飲，而極不願意赴要人或富翁的盛宴。我們在小館子裏邊又吃又喝，隨便談天，互相嘲謔，甚至杯翻酒潑，這種快樂是盛席上的座客所享不到的，也是夢想不到的。

世上有富翁的花園和大廈，但山中也有不少的小築。這種小築中有些雖也佈置得很精雅，但它的氣魄總和紅色大門，綠色窗戶，僕婢排立的富家大廈截然不同。當一個人走進這種小築時，他不聽見忠狗的吠聲，他不看足恭諂笑的侍者和閹人的討厭面孔。在離開那裏，走出大門的時候，他不看見門外矗立兩旁的一對『不潔的石獅子』。十七世紀某中國作家有一段絕好的描寫這種境地說，這好似周程，張，朱，正在快談殿內互相揖讓。就坐之時，蘇東坡和東方朔赤足半裸地忽然也走了進來，拍着手互相嘲笑作樂。旁觀

的人或許要愕然驚怪，但他們則不過互相目視，作會心的微笑罷了。

已 什麼是美

所謂文學之美和一切物事之美，大都有賴於變換和動作，並是以生活為基礎。凡是活的東西都有變換和活動，而凡是有變換和活動的東西自然也有美。當我們看到山岩深谷和溪流，具着遠勝於運河的奇峭之美，而它們並不是經由建築家用計算方法所造成時，試問我們對於文學和寫作怎樣可以定出規例來？星晨是天之文，名山大河是地之文，風吹雲變，我們就從而得到一個錦繡的花紋圖案；霜降葉落，我們就得到了秋天之色；那些星晨在穹蒼中循着它們的軌道而運行時，何曾想到地球上會有人在那裏欣賞它們。然而我們終在無意之間發現了天狗星和牛郎。地球的外壳在收縮伸張之際推起了高高的山，陷下了深深的海，其實地球又何曾出於有意地創造出那五座名岳，為我們的崇拜之目的？然而太華和崑崙終已矗立於地面，高下起伏，綿延千里，玉女和仙童立在危岩之上，顯然是供我們之欣賞的。這些就是大藝術家造化的自由隨意之揮灑。當天上的雲行過山頭，而遇到強勁的山風時，它何曾想到有意露出裙邊巾角以供我們的賞玩？然而它們自然會得整理，有時如魚鱗，有時如錦緞，有時如賽跑的狗，如怒吼的獅子，如蹣跚的鳳凰，如踉蹌的麒麟，都像是文學的傑作。當秋天的樹木受到風霜雨露的摧殘，正致力於減低它們的呼吸，以保全它們的本力時，它們還會有這空閒去拍粉塗脂，以供古道行人的欣賞嗎？然而它們終是那麼的

冷潔幽寂，遠勝於王維，米芾的畫圖。

所以凡是宇宙中活的東西都有其文學的美。枯藤之美勝於王羲之的字，懸崖的莊嚴勝於張夢龍的碑銘。所以我們知道「文」或文學的美是天成的。凡是盡其天性者，都有「文」或美的輪廓爲其外飾，所以「文」或輪廓形式的美是內生的，而不是外來的。馬的蹄是爲適於奔跑而造，老虎的爪是爲適於撲攫而造，鶴的腿是爲適於涉水塘而造，熊的掌則是爲適於在冰上爬行而造，這馬，虎，鶴，熊，自己又何會想到它們的形式之美呢？它們所做的事情無非是爲生活而運用其效能，並取着最宜於其行動的姿勢。但是從我們的觀點說起來，則我們看到馬蹄，虎爪，鶴腿，熊掌，都有一種驚人之美，或是雄壯有力的美，或是細巧有勁的美，或是骨格清奇的美，或是關節粗拙的美。此外則象爪如「隸書」，獅鬃如「飛白」，爭鬥時的蛇屈曲扭繞如「草書」，飛龍如「篆書」，牛腿如「八分」，鹿如小楷。它們的美都生自姿勢和活動，它們的體形都是它們的身體效能之結果。這也就是寫作之美的祕訣。「式」之所需，不能強加阻抑；「式」所不需，便當立刻停止。因此一篇文學名作正如大自然本身的一個伸展，在無式之中成就佳式。風格和美點能自然而生，因爲所謂「式」者，乃是動作之美，而不是定形的美。凡是活動的東西都有一個「式」，所以也就有美，力和文，或形式和輪廓之美。

第十三章 與上帝的關係

第一節 宗教之恢復

世上有許多人自以為認識上帝，知道上帝的愛憎。因此一個人在討論到這個問題時，自不免於被有些人認作褻瀆，也被另一些人認作先知。人類以各個分別的說起來，不過是地殼的千百萬萬分之一，而地殼又不過是宇宙的千百萬萬分之一，真是極其渺小的物事，然而竟敢說認識上帝。

然而沒有生活之哲學是完備的，沒有人類的精神生活之概念是充分的，除非我們把自己引進到和周遭世界的生活有滿意而融洽的關係裏邊去。人類已很重要，他是我們的研究中最重要之題目。這就是人性主義的要素。然而人類是生活於一個宏大的宇宙中的，這宇宙也和人類一般的奇特。所以凡是忽視其周遭的大世界，忽視它的起源和結果者，都不能算作有着一個滿意的生命。

正統派宗教的缺點，在於在其歷史的進展中它和一些完全不涉宗教範圍的物事發生了不可分析的關係。——物理學，地質學，天文學，罪犯學，性的觀念，和婦女觀念。它如若專自限於良心的範圍，則重新定

向的工作便不必像目下那一般的困難了。要毀滅『天堂』和『地獄』的觀念，較易於毀滅上帝觀念。

反之，科學把宇宙之神祕的一種更新更深的意義，和物質之爲動力的一種別稱之新概念，展開於現代基督徒的眼前。至對於上帝本身，極姆斯·琪恩斯 James Jeans 會說，宇宙實好似一個偉大的思想，而不似一具偉大的機器。數學的計算之本身，證明宇宙中實有所謂算學上不能加以計算的東西。宗教須望後退，它不應該像以前的涉及自然科學範圍中的許多物事，而應承認它們乃是不屬於宗教的物事。宗教也不應該讓神靈的開歷之命脈去倚賴着完全不相干的說法如：人類的歷史已有四千餘年，或一百萬年，或地球之形是扁的，圓的，或是像折疊棹子一般的，或是由印度的象或中國的靈所肇着的。宗教應該限於道德的範圍，限於良心的範圍，自有其和花木魚星之研究一般的尊嚴。聖保羅是首先動手割治猶太教者。他把飲食（吃有蹄的動物）和宗教分開來，使宗教得益不淺。宗教不但從分拆飲食之中可以得到益處，並且也可以從分拆地質學和解剖學之中得到益處。宗教不必再去做一個天文學和地質學的涉獵者，和一個古代傳說的保存者。宗教儘可在生物教師講說的時節閉口不言，則宗教即可以不懶向來那麼的愚蠢，而易於得到人類的崇敬了。

照現代所有的宗教而論，每個人將不得不把自己從所信仰的教會中救拔出來，不論我們對於神學的信條之意見如何。我們未嘗不能於跪在地上默默作禱，眼望着彩色玻璃的教壇和崇拜之氛圍中投身

於上帝的門下。在這種意義上，崇拜成爲真正的美術經驗，真是出於本心的美術經驗，猶如我們之看着太陽向山林的背後落下去一般。在這個人的心目中，宗教是良心的最後事實，因爲這個美術經驗是極其近於詩意的。

但他對於現代的教會必如何的蔑視，因爲他所崇拜的上帝，並不是一個花些小錢即能買得動的上帝。他不能在乘船向北行駛時，叫風向北吹；不能在向南行駛時，叫風向南吹，因爲着順風而感謝上帝，乃是絕對的無禮，也是自私。因爲這包含着上帝在這個特別人向北行駛時，便不顧及另有許多向南行駛的人了。宗教應該是一種靈的交流，當中不能含有此造對彼造有所求的交換情事。他必不能夠了解教會的真義，他對於宗教所經過的轉變必覺得奇怪。他如將宗教照其目前的形式下定義，他必會愕然無措。宗教是它的現狀加了神祕的情感之加榮嗎？它抑是某種已經成爲非常神祕，已經彫飾，已經遮掩的道德正理，而使教士之流可以從而得到生活嗎？啓示對宗教的關係，是否也是如「祕方」對用廣告宣傳的「祕製藥品」之關係一般的嗎？它抑是一種利用不能見的，不可思議的物事在那裏變戲法，因爲不能見的不可思議的物事乃是靠便於遊戲法的物事嗎？信仰是否應該以智識爲基礎，還是信仰乃是開始於智識之終點嗎？它抑是像一個棒球，可以由愛梅·麥克弗孫 Aimee McPherson 向觀眾打去——是一種禱？⁵⁸ 可以用接棒球的法子去接過來的物事嗎？它抑是阿里安種或挪特種血統的一種保持法，或不過是離障

和生育節度的一種反對法，並對任何社會改良者都稱之爲「紅黨」和「共產黨」嗎？基督是否必須在訥爾斯泰被希臘的正統教會除名之後，於大風雪中將他抱在懷中嗎？或是基督將要立在曼寧主教 hop Manning 的窗外，招呼那些坐在長椅中的富家孩子，一再作他的請求說：「讓這些孩子到我這裏」嗎？

所以宗教在我們的心中所留下的是一種令人不舒服的——然而在我却是異常滿意的——感覺，覺得宗教所留於我們的生命中者，將是一種對生活之美，生活之偉大，和生活之神秘的更簡單化的感覺。當中雖也有一種責任，但已撤去了神學所堆積於其表面的自以爲準確的東西。在這個型式中的宗教是簡單的，它於現代的人類已很是够好。中古時代的神靈之神權統治思想已漸漸後退。至於個人的永生問題——即宗教用以打動人心的第二個大理由——現在有許多人都已是抱着要死便死，而並無不滿意處的態度了。

我們對永生的成見，當中略帶一些病理性質。人類之期望長生是可以諒解的，但如若沒有基督教從中推波助瀾，則它必不至於被人類重視到這般畸形的地步。它已不是一種微妙的回想，一種崇高的幻想，位於虛無和事實中間的詩意的境界中，而已成爲一種十分一本正經的實事。尤其是在修道士的心目中，死亡之意識，或死後之生活，已成爲其生活中之主要的關懷事件了。在事實上，五十歲以上的人們，不論他

是異教徒或基督徒，大都並不怕死。這就是他們爲什麼不爲死亡所威嚇，和並不把天堂和地獄十分放在心上。我們常聽見他們很高興地討論自己身後的碑銘和坟墓的式樣，以及火葬之比較的好處等等。我這話並不單說凡是自知必升天堂者是如此的，而且也是指着對死亡抱一種現實見解以爲人死不過似燈燭的火熄滅一般者而說的。目下識見高超的名人當中，有許多個都表示不相信有所謂個人的長生，而並不曾在意中——如韋爾士 H. G. Wells 愛爾勃·愛因斯坦 Albert Einstein 亞德·基士 Arthur Keith 爵士等人——但我以爲並不一定須識見十分高超的人們方能克服死亡之恐怖。

有許多人已將別種更有意義的永生代替了這種個人的永生——如種族的永生，功績和影響的永生。當我們去世之後，倘若我們所遺留的功績依舊繼續的有影響於我們自己的社會中之人生——不論這影響是怎樣的微小——而在其中活動，則便已够了。我們可以將花朵摘下來，將花瓣丟在地上，然而它的香味是依舊存留於空氣中的。這是一種更好的，更合理的，更爲公的永生。在這種真實的意義上，我們可

以說路易·巴斯德 Louis Pasteur 路德·勃爾拔 Luther Burbank 和湯麥斯·愛迪生 Thomas Edison 至今還在我們之中活着。他們的身體雖然已死，但這又有什麼關係？因爲所謂「身體」者，無非是許多化學的組成分子之不斷有變化的組合狀態之一個抽象的綜合罷了。人們開始了悟自己的生命不過是像永流的大河中的一滴水，因此他對於這生命之流樂於作一些貢獻。倘若他能少懷一些自私之

心，則他自會覺得滿足了。

第二節 我爲什麼是一個異教徒

宗教終是一樁屬於個人的事件，每個人都必須由他自己去探討出自己的宗教見解。只要他是出於誠意的，則不論他所探討得的是什麼東西，上帝決不會見怪他。每個人的宗教經驗都是對他本人有效的，因爲我已說過它是一種不容爭論的東西。但是，如若一個誠實的人將他對於宗教問題之所心得用誠懇的態度講出來，則也必是有益於他人的。我在提到宗教時，每每避開其普泛性，而專講個人的經驗，就是爲了這個原故。

我是一個異教徒。這句話或許可以作爲是一種對基督教的叛逆，但叛逆這個名詞似乎略嫌過火，而還不能準確地描寫出一個人怎樣在其心理的演變中，逐漸的背離基督教。他怎樣的很熱忱地極力想緊抱住基督教的許多信條，而這些信條仍會漸漸的溜了開去。因爲其中從來沒有什麼仇恨，所以也談不到什麼叛逆。

因爲我是生長在一個牧師的家庭中的，並且有一個時期中也預備去做傳道工作，所以在意旨的交戰之中，我的天然感情實是向着基督教方面，而並不是反對它。在這個情感和意識交戰的當中，我漸漸的

達到了一個肯定的否認贖罪之說的地位。這個地位照簡單的說法，實不能不稱之爲一個異教徒的地位。我始終覺得祇有處在有關生命和宇宙的狀態之信仰時，我方是自然自在，而無所交戰於心。這個程度的演變極其自然，正如兒童的奶牙之脫落，或已熟的蘋果之從樹頭掉落一般。我對這種脫落當然是不加干涉的。照道家的說法，這就是生活於道的裏邊。照西方的說法，這不過是依據自己的見解，對自己和宇宙抱一種誠懇的態度罷了。我相信一個人除非是對自己抱着一種理智上的誠懇態度之外，他便不能自在和快樂。一個人若能自在，則便已登於天堂了。在我個人，做一個異教徒也無非是求其自在罷了。

『是一個異教徒』這句話，其實和『是一個基督徒』在意義上有什麼高下之分？這不過是一句反面的話，因爲在一般的讀者之心目中，是一個異教徒這話的意義，無非說他不是一個基督徒罷了。而且『是一個基督徒』也是一句很寬泛很含混的說話，而『不是一個基督徒』這句話也同樣是意義不很分明的。最不合理者，是將一個異教徒這名詞的意義定爲一個不信宗教或上帝的人。因爲根本上，我們對於『上帝』或『對於生命之宗教的態度』還沒有能够定其確切的意義哩。偉大的異教徒大都對大自然抱着一種深切的誠敬態度，所以我們對異教徒這個名詞，祇可取其通俗的意義，將它作爲不過是一個不到禮拜堂裏去的人（除爲了一次奔美的衝動外我確不大到禮拜堂裏去）是一個不屬於基督教羣，而並不承認其尋常的正統的教義的人之解說。

在正的方面，中國的異教徒（祇有這一種是爲我所深知而敢於討論的）就是一個以任心委運的態度去度這塵世的生活的人。他儘着生命之久長，腳踏實地的，很快樂的生活着。時常對於這個生命覺到一種深愁，但仍很愉快地應付着。凡遇到人生之美點和優點時，必會很深切的領略着，而視良好的作爲之本身即是一種報酬。不過我也承認，他們對於因想升到天堂去而乃做良好的作爲，反之，如若沒有天堂在那裏誘引，或沒有地獄在那裏威嚇，即不做良好的作爲之『宗教的』人物，自有一些憐憫和鄙視的心思。倘若我這句話是對的，則此間當有很多的異教徒，不過自己都不覺得罷了。現在的開明基督徒和異教徒，其實是很相近的，不過在談到『上帝』時，雙方才顯出他們的歧異之點。

我以為我已經知道宗教的經驗之深度，因為我知道一個人不必一定須像紐孟主教 Cardinal

Newman 一般的大神學家才能獲得這種經驗——否則基督教便失去了它的價值，或已經被人誤解了。在我眼前看來，一個基督徒和一個異教徒之間的鑿的生活，其區別之點不過是崇信基督教者是生活於一個由上帝所統治和監視的世界中，他和這個上帝有着不斷的個人關係。所以他也可說是生活於一個由一位仁慈的父親所主持的世界中，他的行爲水準須適合於他以一個上帝之子的地位所應達的標準。這個行爲水準顯然是一個普通人所難於在一生中，或甚至在一個星期中，或甚至在一天之中毫無間斷地達到的。他的實際生活實是游移於人類的生活水準，和真正的宗教生活水準之間的。

在另一方面，這異教徒住在這世界上是像一個孤兒一般，他不能得到天上有一個人在那裏照看他，在他用祈禱方式樹立靈的關係時即會降福於他的安慰。這就顯然是一個較為不快樂的世界；但也自有其益處和尊嚴，因為他也如其他的孤兒一般不得不學習自立，不得不自己照顧自己，並更易於成熟。我在轉變為異教徒之中，始終使我害怕者，並不是什麼靈的信仰問題，而就是這個突然掉落到沒有上帝照顧我的世界裏邊去的感念，這個害怕直到最後的一霎方始消滅。因為當時我也如一級從小即是基督徒的人，覺得如若一個個人的上帝其實並不存在，則這個宇宙的托底便好似脫落了。

然而，有時一個異教徒也會將這個更為和緩的更為快樂的世界，同時看成一個更為稚氣的更像尙在生長中的世界；一個人如若能夠長久保持着這個幻想，確是一章好而有益的事情；他的觀念將和佛教徒對生命的觀念相近似；這個世界將因此好似更為彩色華麗，不過同時也將因此成爲一個不十分實在的，所以價值較低的世界。在我個人說起來，凡是不十分實在的和彩色過重的物事都是要不得的。一個人如要得到一種真理，必須付一筆代價；不論它的後果如何，我們終是需要真理的。這個境地在心理上，正和一個殺人者所處的境地相同；如若一個人犯了一次殺案，以下的最好辦法就是自首。我就是因了這個理由，所以鼓起勇氣轉變爲一個異教徒的。但一個人在一切抵禱之後，他自會沒有怕懼的心裏安適就是一個人在一切抵禱之後所處的心境。（這裏我覺得我已受了佛教和道家思想的影響。）

我或者也可以將基督教的和異教徒的境地用下列的說法加以區別：我個人的異教思想同時爲了自倣心和自卑心棄絕了基督教，是爲了情感上的自倣心和理智上的自卑心，但權統的說起來，自卑的成百分比自倣居其多數。我是爲了情感上的自倣心，因爲我深不願見除了我們是人類的理由，所以應該做和藹合禮的男女人之外，還有別的理由；在理論上，如若你是喜歡將思想分類的話，則這個當可歸入可作代表的人性主義思想。但一大半我是爲了自卑心，爲了理智上的自卑心，因爲當着現代的天文學之面前，我不能再相信一個尋常人類會被大創造者視爲一個重要的分子，因爲一個人類不過是地球上的一個極其微渺的分子，地球也不過是太陽系中一個極其微渺的分子，而太陽系更不過是太宇宙中一個極其微渺的分子罷了。人們的大膽和他的倣然誇張實是所以我傾跌的東西。我們對於那個『超人』所做的工_作，所知道者祇不過是幾千萬分之一，所以我們怎能說，我們已經知道了他的性質？怎可以對他的能耐作假定之說呢？

人類個人之重要，無疑地是基督教的基本教義之一。但我們可試着在基督教的日常生活中，這條教義已將他們引進到怎樣的可笑的誇張。

在我母喪後出殯的四天之前，忽然大雨傾盆，這雨如若長此落下去（這在漳州，秋天是時常如此的）城內的街道都將被水所淹沒，而出殯也將因此被阻。我們都是特地從上海趕回去的，所以如若過於耽擱

日子，於我們都是很不便的。我的一個親戚（她是一個極端的，但也並不是不常見的，中國篤信基督者的榜樣）向我說，她向來信任上帝，上帝是必會代他的子女設法的。她即刻作祈禱，而雨竟停止了，顯然是爲了這樣便可以護我們這個小小的基督徒家庭舉行我們的出殯禮。但這件事裏邊所內含的意義是：倘若沒有我們這件事夾在當中，上帝便將聽任全漳州的萬千人民遭受大水之災如以往所常遭到的一般；或也可說是：上帝不是爲了漳州萬千的人民，而祇是爲了我家這少數幾個人要趁着晴天出殯，所以特地將兩停止，這個意義使我覺得實是一種最不可思議的自私自利。我不能相信上帝是會替如此自私的子女想什麼法子的。

還有一個基督教牧師寫了一篇自傳文，其中述說：在他的一生中，上帝許多次照顧他的故事，希望因此歸榮於上帝。其中有一件上帝照應他的事件是：當他籌集了六百元去購買到美國去的船票的那一天，上帝特地将匯兌率降低一些，以便這位重要人物在購買美金船票時，可以便宜一些。以六百元之所能購買的美金而言，其高低的相差至多不過一二十元，難道上帝單單爲了使他這個兒子可以得到一二十元的便宜，便竟肯使巴黎、倫敦和紐約的交易所經過一次金融風潮嗎？我們應記得這種歸榮於上帝的說法，在基督徒羣中是並非罕見的。

人們的壽限大都不過七十歲，而他們竟會這般的厚顏自傲。人類以其集合體而言，也許已有一部很

動人的歷史，但以各個而言，則在宇宙中正如蘇東坡之所說，不過是滄海之一粟，或如朝生夜死的蜉蝣罷了。基督徒不肯謙卑。他們對於這股他們自己也是其中一分子的生命之大流（這股大流永遠而無窮無盡處流去，如一條大河之流向海中，永遠變遷而也是永遠不變的）之集體的永存從來不知道感覺滿足。瓦器將向窖工問說：『你爲什麼將我燒成這個模式，爲什麼將我燒成這般的脆法？』瓦器因爲易於破碎，所以感覺不滿足。人類有了這樣一具奇異的身體，這具幾乎近於神聖的身體，也仍感覺不滿足。他還要長生不老！他不肯讓上帝安寧。他每天還要作祈禱，他每天還要從這個『萬物之源』那裏討些個人的賞賜。他爲什麼不讓上帝得一些安寧呢？

從前有一個中國學者，他不信佛教，但他的母親則很相信。她極其虔誠，終天不停的念『阿彌陀佛』以積功德。但在她每念一次『阿彌陀佛』時，她的兒子即在旁邊喚一聲『媽媽』。她惱了。『這樣看起來』，她的兒子向她說：『菩薩如果也聽得見你這般的喚他時，他也不也要發惱嗎？』

我的父母都是極虔誠的基督徒。每晚聽我父親領着頭做晚禱，便可以知道他的虔誠程度。我是一個對宗教感覺很敏銳的孩子。我以一個牧師之子的地位，受到教會教育的便利，我從其長處獲得益處，但也從其短處獲得痛苦。我對它的長處，我是始終感謝的，而對於它的短處則將它轉變成我的力量。因爲依照中國哲學的說法，一個人的生命是並沒有所謂好運或惡運的。

我是不許到中國戲院裏去看戲的，不許聽說書的，是完全和中國的民間神話並故事隔絕的。當我踏進教會學校之後，我父親所教我讀過的一些四書是完全荒廢了。這或許於我是一種益處——因為這一來，使我在後來受過西方教育之後，能以一個西方小孩走到東方新奇世界裏的愉快心境再回去研究這些舊學。當我在學校讀書時代，我的完全拋棄毛筆而專用自來水筆，是於我最有益的事情，因為這使我在心理上始終對於東方覺得它是一個完全新鮮的世界，直到我已有了作研究它的準備的時候。如若蘇維斯火山沒有將旁貝城掩沒，則旁貝的古跡必不能保存得這樣的完備，那地方石板街上所留的車轍必不能保存到今日。教會學校的教育就是我的蘇維斯火山。

思想這件事總是危險的。而且，思想總是和魔鬼有聯絡的。當我在學校受教育的時代，也就是我最虔信宗教的時代，我心中的對於基督教生活之美麗的感覺，和一種對任何物事都想探求其理由的念頭已漸漸的發生衝突。但很奇怪，當時我並不感覺到那種幾乎使託爾斯泰因而自殺的痛苦和失望。在每一個階段中，我仍覺得自己還是一個統一的基督徒，在信念上仍很融洽，不過略比上一個階段開通一些，在盲從教條上次數略少一些。無論如何，我終還隨時想到「山上的教訓」，聖詩中如「看那些田中的百合花啊！」這種句子太好了，使我相信它不會是假的。我就因了這些，因了意識到內心的基督教生活，所以我生出了新的力量。

但教義則很可怕的從我的心頭漸漸地溜了出去。許多淺近的事情漸漸的使我覺得不自在。「肉體的復活這一條，」當基督未能在第一世紀中人所期望的第二次降臨裏透實現，諸聖徒沒有從他們的坟墓裏遶肉身走出來時，即已證明是不成立的，但這一條現在依然存在於聖徒的信條中。這就是很淺近的事情中之一端。

後來，我又加入了神學班，以求深造。於是我又發現了教義中的另一條也有使我起疑的地方。那一條就是「處女生兒」，美國各神道學院的主任教授對於這一條都各抱着不同的見解。最使我動惱者是：中國信徒必須在受洗禮之前，將這一條圈匿承認，不許稍生疑問，而同一教會裏透的神學家則又許公然認為是一件疑問。這好似有些虛偽，而且也似乎是不公允的。

我讀到高級的神學，研究到「水門」究竟在那裏那種細微問題時，我便覺得我的責任已經解除，因而對於神學便不肯認真，其結果是我學科的成績漸漸低落。我的教師即以爲我的性情根本不合於做一個教會牧師，因此主教也以爲我不如從此脫離。他們不願再在我的身上耗費徒然的教誨了。這在我現在看來，也好似一種不露相的好運。因爲我很疑惑如若我當時依舊讀下去，而終於穿上了一件牧師的長袍之後，我是否真能够心口如一啊！這種對於神學家和一般的教徒所信信仰的信條之反抗意念，在我看來，實差不多近於我所謂「背叛」了。

當這個時候，我已達到深信基督教的神學家實是基督教的大敵的地步。他們有着兩個我最不能了解的矛盾點：第一，他們將基督教的信仰之整個結構完全去繫在一隻蘋果之上。如若亞當沒有吃蘋果，世上即不會有原始的罪惡，如若世上並沒有原始的罪惡，世上便不需要什麼救贖。不論那隻蘋果在象徵上有怎樣的價值，但這一點終是極顯明的。基督本人從來沒有提起過原始的罪惡或救贖這章事情，所以它其實是並不符於基督之訓誨的。總而言之，我從研究文學之後，我也如現代的美國人一般，不能意識到我有着什麼罪惡，而且決不相信我有罪惡。我所能意識到的就是：上帝祇要能如我的母親愛我一般的一半，他便決不會將我打到地獄裏去的。這是我內心意識裏邊的一次最後的行為，不論爲了那一種宗教，都不能不承認其爲事實。

還有一個問題，在我看來是尤其不合理的。這就是：當亞當和夏娃在蜜月中吃了一隻蘋果時，上帝即異常大怒，罰他們的子孫世世代的爲了這一件小小的罪過而受罪；但是，當同是這班子孫將上帝的獨子當死時，上帝即異常快活，將他們一起赦免。不論人們對這件事有怎樣巧妙的解釋和論據，我總認它是極不合理的。這也就是使我不自在的末了一件事情。

我在畢業之後，還依舊是一個很熱心的基督徒，會自動的在北京的清華學校（非教會學校）裏邊組織了一個主日聖經班，這事並會使當時的許多同事教員心裏很不高興。這聖經班的聖誕日集會使我

最受痛苦，因為我是在拿一章我自己所不相信的偽事在那裏告訴中國的兒童聽。自從我將一切都藉着理智破解之後，留在我心中的就祇剩了愛心和恐懼兩件事：一種渴望能依賴一個全智的上帝，庶使我可以覺得快樂的愛心，如若沒有了這個一再撫慰的愛心，我便不能如此快樂和安寧——和墮落到孤兒世界中去的恐懼心。最後我居然獲救了。我和一位同事辯論說：『如若沒有上帝的話，人民便不肯行善，而世界必將顛倒了。』

『不然。』我的孔教同事回說：『因為我們都是懂道理的人類，所以我們應該能够度一種合於道理的人類生活。』

這個令人崇尙人類生活之尊嚴的說法，割斷了我和基督教的最後一線的聯繫，從此之後，我便成爲一個異教徒了。

現在我已完全明白了。異教的信仰是一種更爲簡單的信仰。它沒有什麼假定之說，也無須作什麼假定之說。它專就生活的事實而立論，所以使良好的生活更爲人所崇尙。它在不責善之中，使人自然知道行善。它並不藉着種種假定的說法，如：罪惡，得救，十字架，存款於天上，人類因了上天第三者的關係，所以彼此之間有一種互相應盡的義務等，——都是一些曲折難解，難於直接證明的事情——去勸誘人們做一章善事。如若一個人承認行善的本身即是一章好事，他即會自然而將宗教的引人行善的誦說視作贅物，

並將視之爲足以掩蓋道德的真理之彩色的東西。人類之間的互愛應該就是一件終結的和絕對的事實。我們應須不必藉着上天第三者的關係而即彼此相愛。基督教，在我看來，好似已使道德成爲一件非常之困難，非常之複雜的事情，而罪惡倒反而是一件極易動人，極自然和極可悅意的東西。在另一方面，異教主義倒好似能夠將宗教從神學裏邊拔出來，而恢復了它的信仰之簡單性和感覺之尊嚴。

其實，我頗已看出有許多神學的謬說怎樣從第一，第二，第三世紀中漸漸的產生，將『山上之訓誨』的簡單真理歪曲成一種嚴厲不合人情自以爲是的結構，以供一個祭司階級之自私的利用。從『啓示』這個名詞即能看出其中的隱情。這啓示就是一種授給一個先知的特別祕密或神聖的計劃，由這先知以師生授受的方式世代傳襲下去；這啓示也是各種宗教中從回教和馬門教到活佛之喇嘛教和愛迪夫人之基督教科學所都具有的，以便他們可以各自握着當作一種得救之特有的註冊專利品。凡是祭司階級都是依賴這個啓示爲他們的日常食糧而獲得生活的。『山上之訓誨』這個簡單真理必須修飾起來，上帝所重視的百合花必須將它鍍上金子。於是我們就有了『第一個亞當』、『第二個亞當』，如此的類推下去。聖保羅的邏輯在基督教的早年時代似乎是很能動人聽聞，令人很難於責難的，但在現在較爲乖滑較富於意識的人之心目中，則便似十分勉強，缺乏力量了；而崇尚啓示的弱點即在這種亞洲式的推論邏輯和現代對真理之較爲乖滑的領悟之間，顯露於現代人的眼前了。所以，祇有藉着回到異教主義，和不取

啓示一個人方能回到原始式的（在我看來是較為滿意的）基督教。

所以稱一個異教徒爲不信宗教者是錯誤的，其實他所不信者不過是不信各種各式的啓示罷了。一個異教徒是必然信仰上帝的，不過他因恐旁人誤會，所以不肯說出來。中國的異教徒都是信仰上帝的，文學中所用以表示這個上帝的名詞，其最常見者就是『造物者』。唯一的不同點就在中國的異教徒很誠實地聽任這位『造物者』隱處在一個神祕的影暈中，不過對他表示着一種尊長和虔敬，而即以爲足夠了。對於這個宇宙之美麗，對於萬物之巧妙，對於星辰之神祕，對於上天的奇偉，和對於人類靈魂之尊嚴，他都是能領會的。他接受死亡，他接受痛苦，視之不過爲生命中所不可免的東西，視之如曠野的陣風，如山間的明月，而從無怨言。他以爲『委心任運』乃是最虔敬的態度和宗教信仰，而稱之爲『生於道』。如若『造物者』要他在七十歲死亡，他便坦然在那時去世。他又相信『天理循環』，所以世界決不會永遠沒有公道。此外，他便無所求了。

第十四章 思想之藝術

第一節 合於人情的思想之必要

思想是一種藝術，而不是一種科學。中國的和西方的學問之間，其最大的對比就是：西方太多專門知識，而太少近於人情的知識；至於中國，則富於對生活問題的關切，而缺於專門的科學。我們眼見在西方科學思想侵入了近於人情的知識之區域，其中的特點就是十分專門化，和無處不引用科學的與半科學的名詞。這裏，我所謂『科學』的思想，是指它在一般的意義上而言，而尙不是真正的科學思想，因為真正的科學思想是不能從常識和幻想分析開來的。在一般的意義上，這種科學思想是嚴格的合於邏輯的，客觀的，十分專門化的，並在其方式和幻想的景物中是『原子式』的。這東西兩種型式的學問，其對比終還是歸結於邏輯和常識的衝突。邏輯如若剝去了常識，它便成爲不近人情；而常識如若剝去了邏輯，它便不能夠深入大自然的神祕境界。

當一個人檢視中國的文學和哲學界時，他將獲到一些什麼東西呢？他會覺察那裏沒有科學，沒有

極端的理論，沒有假說，而且並沒真正的性質十分不同的哲學。例如中國詩人白居易，他不過藉儒道以正行爲，藉佛教以淨心胸，並藉歷史，畫山河，音樂，和歌曲以慰精神罷了。他生活在世界中，但也是出世的。

所以，中國即成爲一個人人不很致力於思想，而人人祇知道盡力去生活的區域。在這裏，哲學本身不過是一件很簡單而是屬於常識的事情，可以很容易地用一二句詩詞包括盡一切。這區域裏沒有什麼哲學；廣泛的說起來，沒有邏輯，沒有形而上學，沒有學院式的胡說；沒有學院式的尊重假定主義，較少智力的和實際的瘋狂主義，較少抽象的和冗長的字句。機械式的唯理主義在這裏是永遠不可能的，而且對於邏輯的必需概念都抱着一種憎惡的態度。這裏的事業生活中沒有律師，而哲學生活中也沒有邏輯家。這裏祇有着一種對生活的親切感覺，而沒有什麼設計精密的哲學系，這裏沒有一個甘德，Kant 或一個海格爾 Hegel，而祇有文章家，警語作家，佛家禪語和道家警喻的擬議者。

中國的文學，以其全面而言，我們粗看似乎祇見大量的短詩和短文，在不愛好的人們看起來，似乎是多得可厭，但其中實有種種的類別，和種種的美點，正如一幅野外景色一般。這裏祇有文章家和尺牘家，他們祇須用五六百個字，便能將生活的感覺表示於一篇短文或短札中，其篇幅比了美國低級學校兒童所做的論說更短。在這種隨手寫作的書札，日記，筆記和文章中，我們所看到的大概是對一次人生遭遇的評論，對鄰村中一個女子自盡的記載，或對一次春遊，一次雪宴，一次月夜盪槳，一次晚間在寺院裏驟雨的記

載，再加上一些這種時節各人談話的記錄。這裏有許多散文家同時即是詩家，有許多詩家同時即是散文家，所有的著作每篇至多不過五七百字，有時單用一句詩文即成表出整個的生活之哲學。這裏有許多譬喻，譬語，和家信的作家，他們寫作時都是乘興之所到，隨手寫去，並不講究什麼嚴格的系統。這使系派難於產生。理智階級常被合於情理的精神所壓伏，尤其是被作家的藝術的感覺性所壓伏，而無從活動。事實上，理智階級在這裏是最爲人所不信任的。

我無須指出邏輯本能乃是人類靈心的一種最有力的利器，因而使科學的成就成爲可能。我也知道西方的人類進步至今還是在根本上由常識和批判精神所統制着，這常識和批判精神是比了邏輯精神更爲偉大的東西，我以爲實是代表着西方思想的最高的型式。我也無須明說西方的批判精神比之在中國更爲發展。在指出邏輯的思想的弱點之中，我不過是指着某一種特別的缺點而說的，即如他們的政治中也有着這一種的弱點如德國人和日本人的機械式政治，即屬於此類。邏輯自有它的動人之處，我認爲偵探小說的發展就是邏輯靈心的一種最令人感興趣的產物，這種文字在中國完全沒有發展過。但是過就於邏輯思想也自有其不利之處。

西方學問的傑出的特質就是專門化和分割知識，將它們歸入各種各別的門類。邏輯思想和專門化的過於發展，再加上好用專門的名詞，造成了現代文明的一個奇特事實，即哲學已和它的背景分離得如

此的遙遠，已落在政治學並經濟學的後面，以致一般的人們都會走過它的旁邊而竟覺着好似沒有這樣一件東西。在一個平常人的心目中，甚至在某些有教養的人之心目中，都覺得哲學實是一種最好不必加以過問的學科。這顯然是現代文化中的一種奇特的反常現象，因為哲學本應是最貼近人們的胸懷和事業的事物，但現在倒反而遠在千里之外了。希臘和羅馬的古典型的文化便不是如此的，中國的文化也不是如此的。也許是現代的人對於生活問題——其實是哲學中的正當題旨——不感着興趣，或也許是我們已經走離哲學之原始概念太為遙遠了。我們的知識範圍已經推擴到如此的廣大，由各類專家所熱心守衛的知識門類已經如此的衆多，以致哲學這一門，其實雖應是人們所宜最先研究的學問，倒反而被打入沒有人願意作專門研究的場地裏邊去了。美國某大學的佈告可以作為現代教育狀況的一個範型，這佈告說：『心理學科現在已經開放，凡是經濟學科的學生，願意者都可以加入。』所以經濟學科的教授已將自己一科裏學生的友愛和幸福託付給心理學科的教授，同時爲了答謝好意起見，他又容許心理的學生踏進經濟學科的圍場，以表友誼。同時，知識之王的哲學則如戰國時的君王一般，不但已不能從他的學科附庸各國收取貢禮，而且覺到他的權力和國土日漸減縮，祇剩較少的食糧不足的人民效忠於他了。

因爲現在我們已達到一個祇有着知識門類而並沒有着知識本身的人類文化梯階；祇是專門化，但沒有完成其整體；祇有專門家，而沒有人類知識的哲學家。這種知識之過分專門化，實和中國皇宮中尚膳

房的過分專門化並沒有什麼分別。當某一個朝代傾覆的時節，有一位貴官居然得到了一個從尙膳房裏逃走出來的宮女。他得意極了，特地在某天邀請了許多朋友來嘗嘗這位御廚高手所做的菜餚。當設議的日期快到時，他即吩咐這宮女去預備一桌最豐盛的御用式酒席。這宮女回說，她不會做這樣的一席菜。

「那末，你在宮中時，做些什麼呢？」主人問說。

「噢！我是專做席面上所用的糕餅的。」她回答。

「很好，那末你就替我做些上好的糕餅罷。」

宮女的答語使他幾乎跳起來，因為她回說：「不，我不會做糕餅，我是專切糕餅餡子裏邊所用的蕊的。」現在的人類智識和學院式學問的場地裏邊，其情形就和這個相彷彿。我們有着一位略曉得一些生命和人類性質的生物學家；有着一位略曉得一些同一题目的另一部分的精神病學家；有着一位通曉人類早年歷史的地質學家；有着一位知悉野蠻人種的心性的人類學家；有着一位，如若偶然是個心胸開通者的話，可以教給我們一些人類過去歷史所反映出來的人類知識和人類應行的歷史學家；有着一個有時也能幫助我們認識我們的行爲，但仍是偏於多告訴我們一種學院式的呆話如魯易斯·卡羅爾乃是一個憂鬱主義者，或從他的用鷄爲試驗的室裏走出來，而宣佈說，巨響對於一隻鷄的影響是使它們的心跳躍的心理學家。有些以教授爲業的心理學家，在我看來，當他們錯誤時，他們是使人昏迷的，而在不錯誤

時則更其令人昏迷。但在專門化的程序中，同時並沒有應該並進的完成整個的次要程序，即將這類知識的多方面綜合成一個整體以達到它們所擬達到的最高目的——「生命之知識」之程序。現在我們或許已經作下將知識完成整個的預備，例如耶魯大學中的人類關係學會和哈佛大學立校三百年紀念會中的演詞都可以作這一點的證明。不過，除非西方的科學家能用一種較簡單的較不邏輯的思想方法去從事於這件工作，則完成整體這件事簡直沒有成功的日子。人類知識不單是將專門知識一件一件的加上去而成的，並且也不能單從統計式的平均數的研究中去獲得它；這祇能藉着洞察而獲得成，祇能藉着更普遍的常識意識，更多的智能，和更清楚的但是更銳敏的直覺方能獲得成就。

邏輯的思想和合理的思想之間，或也可稱為學院式的思想和詩意的思想之間，有着一種很明白的區別。學院式的思想，我們所有的已很多了，但是詩意的思想則現代中尙還稀見。亞里斯多德和柏拉圖其實是很摩登的；他們之所以如此者，不但因為希臘人很近似現代人，而且因為他們實是嚴格的說法，現代思想的祖先。亞里斯多德雖也有他的人性主義見解，和中庸之道的學說，但他確是現代教科書作家的祖師，他實是首創將知識分割成許多門類者——從物理學和植物學直到倫理學和政治學。他顯然也就是首創為普通人所不能了解的，不相干的學院式胡說者，而後來的現代美國社會學家和心理學家則更助桀為虐，又比他更為厲害。柏拉圖雖有着真正的人類洞察力，但在某種意義上，他實在應負如新柏拉圖主

義學派所崇尙的對於概念和抽象觀念之崇拜的責任，這個傳統的思想不但沒有被加些更多的洞察力以爲調和，倒反而被現代專講概念和主義的作者所熟習，而將它視作好似實有一個獨立的存在性一般。最近的現代心理學實是剝削了我們的『理智』、『意志』和『情感』部門，並幫助殺害那個和中古時代的神學家在一起時尙還是一個整體的『靈魂』。我們已殺害了『靈魂』，而另造出許許多多社會的和政治的口號（『革命』、『反革命』、『布爾喬』、『帝國主義資本家』、『逃避主義』）以爲替代，聽任它們來統治我們的思想，並又造出相類的物事如『階級』、『命懸』和『國家』，很邏輯地聽任這個國家變成一個巨魔而吞吃了個人。

很明顯的，現在之所需者似乎是一種須經過改造的思想方式，一種更爲富有詩意的思想，方能更穩定地觀察生命，和觀察它的整體。正如已過世的極姆斯·哈維·羅賓孫所警告我們的談話：『有些謹慎的觀察家很坦白地表示他們的真誠意見說，除非將思想提升到比目下更高的平面之上，文明必然將要受到某種絕大的阻礙。』羅賓孫教授很智慧地指出：『良心的驅使和洞察力似乎是在彼此猜忌，但其實則它們很可以成爲朋友的。』現代的經濟學家和心理學家似乎有着太多的良心驅使，而缺乏洞察力。對世事施用邏輯之危險這一點是不應該過分重視的。但因科學思想的力量和尊嚴在現代是如此的巨大，以致雖有人曾作種種的警告，然而這一類的學院式思想依舊不斷的侵入哲學的區域，深信人類的驕心

可以如一組溝渠一般的加以研究，和人類的思想浪可以如無線電浪一般加以測量的。它的後果是逐漸地在那裏擾亂我們的思想，同時於實用的政治學上有着極惡劣的影響。

第二節 回向常識

中國人都憎惡『邏輯之必要』那個名詞，因為在中國人的心目中，世事之中無所謂邏輯之必要。中國人的對於邏輯之不信任，起點於不信任字眼，再進而怕懼界說，最後則對一切系說一切假說表示天性的憎恨。因為使哲學派成爲可能者，都是字眼，界說，和系說的罪惡。哲學的腐化起點於對字眼的偏見。中國作家，釀定庵說，聖人不說話，有能爲的人才說話，愚人才會作辯論——其實龔氏本人就是一個最好作辯論的人，但他仍說這句話。

因爲這就是哲學之悲慘的經過：即哲學家不幸都是好說話的人，而不是肯守緘默的人。所有的哲學家都喜歡聽他自己的語聲，即如老子，他雖是第一個指點給我們知道：大塊是無言的，但他自己則在出幽谷，關去隱居深山，樂享餘年之前，仍免不了聽從人勸遺留下傳諸後世的五千言。尤其足以代表這類天才哲學言談家的就是孔子，他游遍『七十二國』以說諸國之君；又如蘇格拉底，他在亞典的街上走來走去，遇到走路的人即叫住了他，問他幾句話，以便他自己可以發表聰明的意見給自己聽。所以『聖人不多言』

這句話乃是相對的說法。不過聖人和才子之間仍有一種區別，因為聖人之談到生活，都是以親身的閱歷為中心；才子則祇知道研究解釋聖人的說話，而笨人則更是祇知道將才子的說話咬文嚼字地辯論。在希臘的修辭學家當中，我們看見這種專以咬文嚼字為尚的純粹談論家。哲學本是一種對智慧的愛好，已變成了對字句的愛好，等到修辭學的風尚漸漸滋長，哲學便和生活越離越遠了。等到後來，哲學家竟專顧多用字眼，多用長的句子，短短的贅語多變成了長句，句子變成了論據，論據變成了專書，專書變成了長篇大論，長篇大論變成了語言學的研究；他們需要更多的字眼以定他們所用的字眼之界說並將他們歸類，他們需要更多的派別以區別和隔離已經設立的派別；這個程序接連不斷的進行着，直到對於生活之直接的切己的感覺或知悉完全喪失，致使外行竟敢於詰問『你在那裏說些什麼？』同時，在後來的思想歷史中，少數幾個對生活本身覺到其直接撞擊的獨立的思想家——如戈德，薩繆爾，強孫，愛默生，威廉，極姆斯——都拒絕在談論家的胡言亂語中發言，並始終極固執地反對歸類之精神。因為他們是聰明的，他們替我們維持着哲學的真意義，就是生活之智慧。在許多情形中，他們都拋棄了論據，迴向贅語。當一個人在喪失了說出贅語之能力時，他方去寫長篇，當他不能在長篇中明白表示出他的意見時，他方去利用論證；而他在論證之中依舊不能明白發表他的意思時，他方去著作一本專書。

人之愛好字句，是他走向愚昧之途的第一步，他的愛好界說乃是第二步。他越從事於分析，他越需要

界說，他越加定界說，他越是趨向一個不可能的邏輯的完美之境，因為企求邏輯的完美就是愚昧的跡像。因為字句是我們的思想之材料，所以定其界說的企圖乃是完全可嘉的，於是蘇格拉底即在歐洲創始了一個定界說狂。其危險在於在我們意識到會由我們定其界說的字眼時，我們便不能不將用以定界說的字眼也定出它們的界說來，因此其結果：除了用以定生活的界說之字眼以外，我們又有了專用以定別的字眼之界說的字眼，而定字眼的界說這樁事便成了我們的哲學家的主要成見了。忙碌的字眼和閒空的字眼之間顯然有一種分別，前者在我們的日常生活中盡它們的責任，而後者則祇存在於哲學家的研究團體中，此外蘇格拉底和佛蘭西斯·培根的界說，和現代大教授的界說之間也是有着一種分別的。莎士比亞對生活有着最切己的感覺，但他也居然能從容地過去而並沒有作什麼定界說的企圖，或也可說是因為他沒有做定界說這件事，所以他所用的字眼都有着「一種別個作家所缺少的『實體』」而他的文字中也充滿着一種現代文字所缺少的人類悲劇意味和堂皇的氣概。我們無從將他的文字限制到某一個動作效能的範圍之內去，正如我們的無從將他的文字限制到一個對婦女的特別觀念裏邊去。因為它們都在有了定界說的性質時方便我們的思想成為僵硬，因而剝奪了生活本身的發光的幻想的色彩特質。

但如若字眼爲了必需的理由分割了我們的在表示程序中的思想，那對於系統之愛好更其能損害

我們對於生活之深切的知悉，系統不過是一種對真理的從旁斜視，因此這系統越加有着邏輯的發展，則那種懸心上的斜視也成爲越加可怕。人類祇想看見偶然所能看到的真理之片面，並將它發展和提升到一個完善的邏輯系統之地位的欲望，即是我們的哲學爲什麼會和生活勢必越離越遠的理由。凡是談到真理的人，都反而損害了它；凡是企圖證明它的人，都反而傷殘歪曲了它；凡是替它加上一個標識和定出一個思想派別的人，都反而殺害了它；凡是自稱爲信仰它的人，都埋葬了它。所以一個真理，等到被豎立成爲一個系統時，它已死了三次並被埋葬了三次了。他們在真理出喪時所唱的輓歌就是：『我是完全對的，而你則是完全錯誤的。』他們所埋葬的是那一種真理是根本上無關重要的，不過根本上他們總是已經埋葬了它。因此真理便是如此地在防護它的人的手中受到了虐待，而一切哲學之黨派，不論古今，都祇是專心致力於證明一點，即『我是完全對的，而你是完全錯誤的。』德國的哲學家們寫了一本挺厚的書，想要證明某一種有限制的真理，但結果是反而將那真理變成了一個胡說，這班人大概可算是最壞的冒犯者了，不過這種思想之疾病在西方的思想界中差不多是隨處有的，而祇在深淺中有些分別罷了，而在他們越趨於抽象時，這個病症也越深。

這種不近人情的邏輯，其結果是造成了一種不近人情的真理。今天我們所有的哲學是一種遠離人生的哲學，它差不多已經自認沒有教導我們人生之意義和生活之智慧的意旨，這種哲學實質早已喪失了。

我們所認為是哲學之精英的對人生之切己的感覺和對生活之知悉。威廉·極姆斯即稱這種對人生之切己的感覺為「經驗之要素。」等到日子長久之後，威廉·極姆斯的哲學和邏輯所加於現代西方的思想方式之蹂躪必會一天厲害一天。但我們如想把西方哲學變成近於人情，則我們必須先將西方邏輯成爲近於人情。我們須回到一種對現實和生活，尤其是對於人性，急於接觸的思想方式，而不單是求得不錯合於邏輯，和沒有不符之處便算完事。我們對於特卡戴 Descartes之著名的發現：「我思想着，所以我存在着」這句名言所表率的思想之疾病，應該拿華德·惠德孟所說那句較爲近於人性和較爲有意義的話：「我照現在的地位，我已儘够」去替代它。生活或存在無須跪在地上懇求邏輯代它證明世上確有它這樣物事。

威廉·極姆斯終其身在那裏企圖證明中國式的思想方式，並替它作辯護，不過自己沒有覺得罷了。當中不過有着下列的一個分別：他如果真是一個中國人，他必不會用這許多字眼去作他的論證，而祇將用那麼三五百個字寫一篇短文，或在他的日記中短短的寫上幾句話便算完事了。他將要對着字眼胆怯，恐怕越多字眼，便越加會引起誤會。但威廉·極姆斯在他對生活的深切感覺，對人類閱歷的透澈，對機械式的理智主義之反抗，對於思想切心想保持它的流動狀態，並對那些自以爲已經發現了一個萬分重要的，「絕對的」無所不包的真理，而將它納入一個自以爲滿足的系統中的人們之不耐煩當中，他簡直

就是一個中國人。他在堅持在藝術家的意識上，屬於知覺的現實比了屬於概念的現實更爲重要這一點上也像一個中國人。其實所謂哲學家者，他就是一個時常將他的感覺力集中於最高的焦點去觀察生活的變動，隨時預備碰到更新的和更奇怪的矛盾事情，前後不符的事情，和一切不合於常例的事情。在他的拒絕一個系統之中，他之所以拒絕者並非因它是不對的，而祇因它是一個系統，在這個舉動中，他實是破壞了西方的哲學派。照他的說法，對於宇宙的一元概念和多元概念之間的分別實是哲學史中一個最關重要的分別。他使哲學有放棄空中樓閣而回到生活本身之可能。

孔子說：『道不遠人；人之爲道而遠人，不可以爲道。』他還有一句聰明的說話，這句話很像極姆斯的口氣，他說：『人能弘道，非道弘人。』不，世界並不是一個三段論法或一個論據，而是一個生物；宇宙並不作聲說話，祇是生活着；它並不作什麼辯論，祇是進行着。某英國天才作家說：『理智不過是神祕物事中的一個節目；而在最高傲的意識力之統治的背面，理智和驚奇是漲紅了臉相對着。不可避免的事情變成了平凡，而疑惑和希望則成了姊妹。宇宙是粗野的，如鷹的翅膀一般帶着一些競技的意味，這還算是一件可喜的事。大自然就是一個神奇之跡，同一的物事不再重回，而即使回來也必是已經不同的。』在我看來，西方的選輯家所需要者祇是一些自謙心；如有人能夠將他們的腦袋醫好，則他們就能得救了。

第三節 近情

和邏輯相對的有常識，或更好一些的說法：還有近情的精神。我以為近情精神實是人類文化之最高的最合理的理想，而近情的人實就是最高型式的有教養的人。世人沒有一個人是完美無缺的；他祇能力爭上游去做一個近乎情理的生物。我正期待着世界上將有一個世人在個人的事件上，並在國家的事件上，都會得着這個近情精神之鼓舞的時期。近情的國家將生活於和平之中，近情的夫妻能生活於快樂之中。在我替我的女兒挑選丈夫時，我將祇有一個標準：他是否是一個近情的人？我們當然不能期望世上有終身不相罵的夫妻；我們祇能期望他們都是近情的男女，祇近情的相罵，並近情的言歸於好。我們祇有在世界的入類都是近情的人時，才能得到和平和快樂。這近情的時代，如果有來臨的一天，則就是和平時代的來臨。在這時代中，近情的精神必會占最大的勢力。

近情精神是中國所能貢獻給西方的一件最好的物事。我並沒有說，中國那些向人民預征五十年錢糧的軍閥是近情的；我的意思祇是說，近情的精神，乃是中國文明的精華和它的最好的方面。我這個發現會偶然由兩位久居中國的美國人所證實。其中的一位居住中國已經三十年，他說，中國的一切社會生活乃是以「講理」為基礎的。在中國人的爭論之間，他們最後的一句有力的論據必是：「這豈是合於情理

的嗎？」而最嚴重的最平常的斥責之詞就是：這人是「不講理」的。一個人如若在爭論之中自承不近情理，則他已是輸了。

我曾在「吾國與吾民」一書中說過：「在一個西方人，一個說法祇須是合於健全的邏輯的，他便認為已很充足。但在一個中國人則一個說法雖然在邏輯上已是很對時，他也還不肯認為充足，而同時還必須求其近於人情。」近情」在實際上比了合於邏輯更爲人所重視。Reasonableness 這個字，中文譯作「情理」，其中包括着「人情」和「天理」兩個原素。「情」代表着可以活動的人性原素，而「理」則代表着宇宙之萬古不移的定律。「一個有教養的人就是一個洞悉人心和天理的人。儒家藉着和人心並大自然的天然程式之和諧的生活，自認可以由此成爲聖人。但聖人者也不過是如孔子一般的一個近情的人，而人之所以崇拜他者，也無非因爲他有着坦白的常識和自然的人性罷了。」

人性化的思想其實就是近情的思想。專講邏輯的人是永遠自以爲是的，所以他是不近人情，也是不對的；至於近情的人則自己常疑惑自己是錯的，所以他永遠是對的。近情的人和專尚邏輯的人，他們的不同的處可以在他們信札後面的附言中看出來。我最愛讀我的朋友所給我的信後的附言，尤其是那種和信的正文互相矛盾的附言。這種附言裏邊包括着一切近情的後想，一切疑惑不決之點，和忽然而發的聰明的說話並常識。一個溫和的思想家就是一個在用長篇大論的論據企圖證明一個說法之後，忽然回到了直

覺的地位，由於一陣忽然而發的常識，立刻取消他以前所作的論證，而自認錯誤的人。這就是我所謂人性化的思想。

我們祇須拿各人所寫的信來看看，專尚邏輯的人必是在信的本文中罄其所欲言，而近情的人，即有着人類精神的人，則必是在附言中說他的話。譬如一個人的女兒請求她的父親許她進大學讀書，她的父親或許在回信之中列出許多極合於邏輯的理由，第一怎樣，第二怎樣，第三怎樣，例如已有三個哥哥在大學讀書，擔負已經很重，她的母親正在家中患病，需要她在旁服侍等等。他在信末署名之後，又加寫了一行附言：『不必多說了，一準在秋季開學時入校吧。我總替你想法子。』

或如一個丈夫寫信給他的太太，發表離婚的決心，並列出許多似乎毫無駁詰餘地的理由如：第一，太太對他不忠實；第二，他每次回家從來吃不到熱飯，等等。所列的理由很充足，極平允，倘若委託給律師辦理，則事理上將更為嚴正，口氣將更為有理由。但是他在寫完這信時，他的心中忽然有所感觸，便又提起筆來，在後面加了一行：『算了吧，可愛的蘇斐，我真是一個壞坯子。我將帶一束鮮花回家了。』

上述的兩封信裏邊，其論據都是極為合理的，不過當時說這些說話者是一個心在邏輯的人，而在附言中，則已變了一個有着真正人類精神的人在那裏說話——一個近人情的父親和一個近人情的丈夫。因為如此就是人類雞心的責任，人類之有良心，並不是叫它去作愚笨的邏輯的辯論，而應是在互相衝突

的衝動，感覺，和欲望之永遠變遷的海洋中企圖保持一種合於理智的平衡。這就是人事中的真理，也就是我們所企圖達到的地步。無從答復的論據，常可由憐憫之情答復它，充足的理由常可由愛情打破它。在人事之中，不合邏輯的行爲常是最能動人的。法律的本身就承認它未必能處處絕對的平允，所以它也時常不能不遷就人情，所以一國的元首都另有着一種特赦權，如林肯所用以赦免那個「母親的兒子」者。

近情精神使我們的思想人性化，並且使我們不堅信自己總是對的。它的影響是在於創去我們的行爲之榜角，並使它調和起來。和近情精神相反的就是思想和行爲中，我們的個人生活中，國家生活中，婚姻，宗教，與政治中的一切方式的熱狂和武斷。我以為在中國熱狂和武斷是較少的。中國的羣衆雖也易於鼓動（例如庚子年的拳匪），但近情的精神確在某種程度中使我們的皇帝專制，我們的宗教，和所謂「欺壓女性」受到人性化。近情精神在這些當中當然都是有限制的，不過它確是存在着的。這精神使我們的皇帝，我們的上帝，和我們的丈夫都成了單純的人類。中國的皇帝並不是像日本天皇那麼半神道的，而中國的史家並已演繹出一個皇帝受命於天，但他如失德，便將喪失天命的假說。他如失德，我們可以殺他的頭，在歷代的興衰中，被人砍去腦袋的皇帝已不知道有多少個，這就破除了我們的皇帝乃是神聖的，或半神聖的念頭。我們的聖人也沒有被人尊奉爲神道，而不過始終認他們爲聰明的教師，我們的神道也不是完善的模範，而不過是像我們的官府一般唯利是圖，很爲腐敗，可以用甘言和賄賂打動的。凡是出乎情理

之外的事情，我們一概稱之爲『不近人情』。太過於矯情的人就是大奸，因爲他在心理上是反常的。

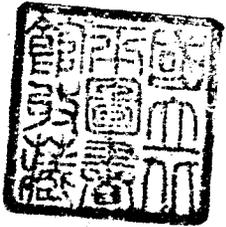
在政治的區域之內，某些歐洲國家人們之心中的邏輯和他們的行事實是異常的不近人情。我以爲法西斯主義和共產主義的本身還不如泡製它的狂熱精神和人們所用以推動這種假說達到邏輯的荒謬地步之方式那麼可怕。它的結果就是顛倒了價值，混併了政治學和人類學，混併了藝術和宣傳，混併了愛國心和科學，混併了政府和宗教，最厲害者更其是傾覆了國家的權利和個人的權利之間的正常關係。祇有那種瘋狂型的靈心會將國家化成一個神道，並將它變成一種崇拜之目的以侵吞個人的思想權利，個人的感情，和個人的求樂。

共產主義和法西斯主義是同一種靈心的產物。正如亞爾培·包斐萊所說：『無論那一種靈心，其極端的右傾決不會像極端的左傾那麼厲害。』這兩種制度和主義的特點同是：第一，盲信強權和勢力，這是我所認爲西方靈心之一種最愚笨最淺薄的表現；第二，深信邏輯之必要，因爲法西斯主義和共產主義都是以馬克斯的言語爲基礎，而馬克斯的言語則是以海格爾的邏輯爲基礎的。我真希望有人能了悟二十世紀後半期中的人類實是在那裏替他們的上一代在擔負幾百年前所犯的罪名啊！

在某種意義上，我們可以說現代的歐洲並不由近情的精神所統治着，也不是由具有理智的精神所統治着，而實是由瘋狂的精神所統治着的。看看歐洲的現象能使人發生一種不寧的覺感，這種不寧並不

是由於看見國家的目標，國界，和殖民地要求之衝突而發生，因為這些都是理智之精神所能够應付的，而實是在由於看見歐洲各統治者那種心境而發生的。這就是等於跨上一輛街車，駛到一處陌生的地方，而忽然對司機人發生了不信任的心思。這不信任並不是由於疑心司機人不認識路，因而疑心他不能將自己載到目的地，而是由於聽見司機人在那裏胡言亂語，前言不對後語，因而疑心他未必是清醒的。如若司機人還有着「一枝手鎗」，而坐者並沒有離開汽車的方法，則他的不審當然將更爲增加高度了。我敢信這幅人心的諷刺畫並不就是人心的本身，而不過是一時的反常，不過是暫時的瘋狂之一個階段，將來自會像瘟疫一般自己消滅的。我敢證言人心是終屬有能力的，致信人類的「不免一死的靈心」雖是有限制的，但其智力實仍是遠勝於歐洲之不顧一切的司機人，而到了最後，我們終能和平地生活，因爲到了那時節我們都已學會怎樣的作近情的思想了。

——(完)——



術藝的活生

每冊定價
外埠加郵費

經售處	發行所	發行人	翻譯者	原著者
全國各大書局	世界文化出版社	陳獨舉	越裔	林語堂

版權所有 翻印必究

中華民國三十三年十月出版



#10

449909